

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II



ANTROPOLOGÍA Y MORAL EN RENÉ DESCARTES

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Leticia Rocha Herrera

Bajo la dirección del doctor:
Gilberto Gutiérrez López

Madrid, 2005

- **ISBN: 978-84-692-4265-0**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO,
MORAL Y POLÍTICA II**

**TESIS DOCTORAL
ANTROPOLOGÍA Y MORAL EN RENÉ DESCARTES**

DIRECTOR DR. GILBERTO GUTIÉRREZ LÓPEZ

LETICIA ROCHA HERRERA

MADRID A 4 DE JULIO DE 2005

Agradecimientos

Quiero agradecer de manera especial a la Fundación de becas de la Caja de Madrid por apoyar económicamente mi investigación sobre la antropología y la moral en René Descartes. Con su finalización espero así haber correspondido a la confianza y al buen uso de la beca que me fue concedida. Asimismo, al Dr. Luis Méndez, jefe del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II, por acogerla favorablemente y brindarme las facilidades para terminarla. También quiero dar las gracias a las personas de la biblioteca de la facultad de Filosofía: —a su director, Manuel Oliva, a Miguel, Vicky, Eduardo, Esperanza, Eva—, por su amable y generosa ayuda para proporcionarme todos los materiales bibliográficos necesarios.

Al doctor, Gilberto Gutiérrez López, director de mi tesis doctoral, quiero manifestarle todo mi agradecimiento y satisfacción de trabajar con él. Sus ideas sobre la metodología y lo que significa investigar me han ayudado a precisar la estructura y los objetivos de mi trabajo. También he incorporado en mi investigación sus sugerencias y comentarios favorables a mi propuesta de presentar un Descartes más vital y menos metafísico. Valoro particularmente su apoyo moral, comprensión y paciencia.

No puedo pasar por alto reconocer también mi deuda intelectual con dos profesores: la Dra. Laura Benítez Grobet, con quien me formé en la filosofía cartesiana durante mis estudios de maestría en la UNAM, en México. De ella aprendí la perspectiva empirista de Descartes hacia el mundo natural. Yo la he extendido y llevado a la esfera del hombre y la moral. Por tanto, he incorporado en este trabajo algunas de esas lecciones. Asimismo, quiero mencionar al Dr. Eugenio Fernández, de la facultad de Filosofía, de la UCM, cuyos

cursos sobre “el orden de los afectos” fueron muy estimulantes para que continuara estudiando el tema del hombre en Descartes.

Finalmente, quiero agradecer a mi familia su importante apoyo y lo que ha significado para que pudiese continuar y terminar mi investigación. A mi padre, por su apoyo material y moral, incondicional siempre y en todo momento. Le agradezco mucho la confianza que siempre ha depositado en mí , como sus consejos, ánimo y cariño. A mi esposo por apoyar mi decisión de realizar este proyecto y su amor para aceptar también sus dificultades. A Nata, por preocuparse por mí y su deseo sincero de que esté bien. Y a mi hija Mariana, simplemente por estar junto a mí.

Leticia Rocha Herrera

Madrid a 1 de julio de 2005

Introducción

Descartes ha sentado las bases de la racionalidad moderna al colocar al sujeto en el centro de los discursos filosóficos. Su confianza en la razón humana para someter a juicio cualquier dificultad, tanto del mundo teórico como práctico, adquiere el carácter de máxima en su filosofía. Sólo podemos admitir en calidad de verdad aquello que la razón juzga como tal. Sin embargo, suele echarse en falta que Descartes no extendiera los alcances de la razón y del método a ámbitos complejos como la moral. En efecto, se reconoce a Descartes como epistemólogo, metafísico y científico; escasamente como un autor moral. La bibliografía existente evidencia que su pensamiento en este terreno ha recibido menor atención que la otorgada a muchos otros de sus temas científicos y filosóficos. No obstante, los temas morales son un hecho en la obra cartesiana y este trabajo se alimenta de sus fuentes.

Son pocos los intérpretes que han hecho estudios monográficos de la moral de Descartes: es el caso de los trabajos de Rodis-Lewis y Mesnard. Últimamente el mundo anglosajón se ha interesado también, como lo muestran los libros de Morgan y Marshall. En lengua española y de aparición reciente tenemos el libro de Nájera Pérez. También existen artículos desperdigados que tratan aspectos relacionados con el asunto que nos ocupa; algunos de ellos muy valiosos y sugerentes. Todo ello muestra la pertinencia e importancia que conlleva investigar sobre la moral cartesiana, y nuestra investigación se suma a la de aquéllos que han pretendido reivindicar esta faceta en el pensamiento del filósofo.

La motivación para estudiar la moral cartesiana partió de los textos mismos de Descartes. La lectura de las *Pasiones del alma*, obra densa en planteamientos nuevos para estudiar al

hombre nos atrajo sin duda alguna por la atención prioritaria que Descartes presta a las emociones. Una obra dedicada a estudiar las pasiones debería, probablemente, obedecer a razones significativas del pensamiento del autor que bien valdría la pena conocer. Asimismo llamó nuestra atención un conjunto de pronunciamientos de carácter afectivo y estético en varias partes de su obra. En el *Compendio de música*, obra que Descartes escribe a los 21 años, el filósofo señala que la música procura placer al alma y despierta en ella distintas pasiones. Esta temática se recogerá más tarde en los intercambios epistolares de Descartes con Mersenne. De igual forma la correspondencia que Descartes tuvo con Isabel de Bohemia también fue estimulante. Los conceptos que el autor desarrolla con su interlocutora tratan de las pasiones, la vida equilibrada y feliz, el sumo bien y la virtud. Por tanto, nuestro contacto con las fuentes que descubrían la faceta afectiva y moral del filósofo fueron el inicio de la intuición que debía existir una concepción más completa y vital del sujeto, que la exclusivamente racional y metafísica. Así ha surgido nuestro interés por la antropología y la moral de Descartes. Pero, ¿cómo entender estas facetas más prácticas y vitales de su pensamiento a la luz de los aspectos más racionales de su filosofía? Tal situación fue el punto de partida para interrogar de nueva cuenta los textos cartesianos e indagar por el papel y significación que Descartes concedió al hombre y a la moral en su sistema.

Para llevar a cabo esta investigación he utilizado las fuentes morales de que disponemos: preferentemente el *Discurso del método* (1637), los *Principios de la filosofía* (1644), las *Pasiones del alma* (1649), y las numerosas y valiosas cartas sobre temas morales que Descartes intercambia con distintos personajes, tanto del mundo científico, filosófico como religioso. Son de especial importancia las que mantiene con Isabel de Bohemia, Cristina de Suecia o Pierre Chanut. Nos referiremos a éstas últimas como las cartas morales o la correspondencia moral en bloque (escritas entre 1643 y 1649), para distinguirlas del resto de las que Descartes escribió para otros personajes y sobre variados

temas. Su correspondencia es copiosa y se encuentra recogida en los cinco primeros volúmenes de los once que componen la edición de Adam y Tannery.

Por lo que respecta a las dos primeras obras: —el *Discurso* y los *Principios*—, no obstante que su temática es variada y se orientan de manera preferente hacia otros objetivos, son también muy importantes para el asunto que nos ocupa. La moral *par provision* del *Discurso* como la carta prefacio de los *Principios* ofrecen criterios para fundamentar características importantes del saber moral.

En cuanto a las *Pasiones* y las cartas morales, ambas fuentes contienen el núcleo de la teoría moral del filósofo como la mayor parte de sus desarrollos. Las *Pasiones* constituye el único tratado sistemático que estudia al hombre en tanto compuesto de alma y cuerpo. Es una obra densa en planteamientos nuevos para estudiar al hombre: destaca el análisis de las emociones y las pasiones, y su utilidad para la vida moral. Además, el tratado de las *Pasiones* contiene toda una parte moral que sustenta y consolida lo expuesto en las cartas morales, lo que muestra una coherencia temática que invita a su estudio. En lo que se refiere a las cartas morales, éstas poseen un valor filosófico inestimable. Su importancia estriba por una parte, en que las ideas allí expresadas mantienen una estrecha relación con el desarrollo de la moral más elevada que Descartes perfila en la carta prefacio de los *Principios*. Por otra parte, exponen su pensamiento en temas que había renunciado a expresar públicamente. Gracias a estos intercambios podemos conocer y, asimismo valorar, la relevancia y significación que comportan los conceptos de la virtud, la felicidad o el soberano bien en la teoría cartesiana. Lo cierto es que tanto las cartas morales como las *Pasiones* son fuentes valiosas para la comprensión de la antropología y moral cartesianas, y se complementan una a la otra.

Nuestra investigación es un análisis interpretativo del discurso moral cartesiano. Lo apoyamos en las fuentes mencionadas sin desvincularnos de la obra en su conjunto. A pesar de este desperdigamiento y aparente asistematicidad de los pensamientos morales, el curso de la investigación nos ha mostrado que existe una unidad y consistencia conceptual en las ideas morales del filósofo. Es lo que mostraremos en esta investigación: que hay una unidad que se nos revela si seguimos la ruta que el autor nos ha señalado: —la de “su construcción conceptual progresiva”—, para usar los términos de Chambers. En efecto, la *moral más alta y perfecta* debe descansar en los principios metafísicos fundamentales. Pero ni las *Meditaciones* ni los *Principios* terminan de mostrar la composición metafísica del ser humano; tampoco la aplicación de sus verdades fundamentales a la vida práctica. Ambas fuentes allí se detienen. Habrá que esperar a las *Pasiones* y a las cartas morales para conocer la relación que existe entre la metafísica, la física y la moral.

La exigencia cartesiana de dar una orientación cierta a la conducta que alcanzaría su más alto grado con la *moral más alta y perfecta* es, sin embargo, una cuestión problemática. Su dificultad es que tal exigencia está en clara tensión con las características de una moral incierta e incompleta, que Descartes sostiene en el *Discurso* y en la correspondencia moral. En efecto, las afirmaciones de Descartes acerca de que es posible, por un lado, tener una moral derivada de los principios de la metafísica y la física; y por el otro, que la vida práctica es de carácter incierto y probable lleva a preguntarse si Descartes es consecuente con su exigencia de encontrar principios ciertos para la acción. Esto bajo el supuesto de que su proyecto filosófico es universal y unitario. De esta manera la complejidad de la moral cartesiana estriba en comprender la clase de conocimiento que es, y la compatibilidad que guarda con los principios metafísicos y físicos más universales de los que necesariamente forma parte. No olvidemos que la *moral más alta y perfecta* deberá coronar la cima del árbol de las ciencias. Por tanto, y con estas coordenadas del

pensamiento cartesiano se inscribe nuestra investigación y objetivo de responder qué tipo de conocimiento es la moral cartesiana.

En el primer capítulo recogemos la problemática generada en torno a su pretendido estatus científico. Analizamos la postura que mantiene Descartes frente al problema moral y el lugar que le otorga en su filosofía. Para ello es fundamental que conozcamos también la teoría de la naturaleza humana que Descartes ofrece. El filósofo declara que su proyecto quedaría inconcluso si no ofreciera una teoría del hombre, a cuyo estudio, en efecto, se aboca. Pensar al hombre desde las coordenadas cartesianas parecía representar un problema. Así lo demuestran las constantes disputas y controversias de que han sido objeto sus tesis. Resulta que al hilo de la interpretación dualista del alma y el cuerpo corre paralela la concepción del hombre más plural, que lo concibe como unidad o compuesto.

La dificultad es que, tal como están planteadas la naturaleza espiritual y corporal del sujeto —independientes e incompatibles entre sí—, teóricamente esto le habría impedido a Descartes transitar el camino de la existencia humana, la vida misma. Ello le granjeó para su antropología el desafortunado calificativo de “angelismo”. Sin embargo, un contacto cuidadoso con la obra derriba este estigma unilateral. Curiosamente es del hombre de carne y hueso el referente del que nos habla Descartes en sus escritos, y a cuya comprensión y perfección debe contribuir el edificio completo de las ciencias. Por ello una buena parte de nuestra investigación (los capítulos segundo y tercero) los dedicamos a analizar la concepción del hombre en tanto compuesto de alma y cuerpo; con el propósito de rescatar este sujeto singular y concreto que vive y actúa, y que por ello es de enorme importancia para la fundamentación de la moral que queremos reivindicar.

En los capítulos cuarto y quinto exponemos las ideas centrales de la teoría moral cartesiana. Descartes sostiene que es posible encontrar principios verdaderos para la vida

práctica, que tengan su fuente en el hombre mismo y no trascendentes y ajenos a éste. El buen uso de la voluntad para obrar bien es el eje en torno al cual se desarrolla la vida moral. La teoría cartesiana de la acción práctica presenta el plano de la verdad y el de la realidad en pugna y tensión constante, lo que nos ha dificultado en muchas ocasiones su comprensión unitaria. También analizamos la fundamentación metafísica que sirve de apoyo a la moral, y con ello terminamos de configurar la clase de conocimiento que es la moral cartesiana.

Nuestra incursión en las problemáticas recién señaladas nos da elementos para proponer que la filosofía de Descartes es una filosofía preocupada por la indagación de la verdad, pero también por la vida misma. Ambos propósitos confluyen en sus escritos con objeto de dar una orientación cierta a la conducta de los individuos. Aprender a ver claro en los juicios para caminar con pie firme es la máxima que vertebra su teoría moral. Es decir, que se trata de una preocupación central y no periférica del sistema. Descartes definió su filosofía como un quehacer práctico y no especulativo. Las verdades de las ciencias deben estar puestas al servicio de los hombres para aliviar sus necesidades materiales, pero también para desarrollar su calidad de seres morales. Con estas bases nuestra propuesta de que la filosofía de Descartes es una filosofía de la vida y para el hombre es sostenible y, así lo esperamos, perfectamente cartesiana.

Ediciones y Abreviaturas

Adam, Ch; Tannery, P., *Oeuvres de Descartes*, Vrin, París, 1964-1986, 11 vols.
Las citas las representamos con las siglas (A/T, vol, p)

Vol. I	Correspondencia: abril de 1622 a febrero de 1638.
Vol. II	Correspondencia: marzo de 1638 a diciembre de 1639.
Vol. III	Correspondencia: enero de 1640 a junio de 1643.
Vol. IV	Correspondencia: julio de 1643 a abril de 1647.
Vol. V	Correspondencia: mayo de 1647 a febrero de 1650.
Vol. VI	<i>Discourse de la méthode & Essais</i>
Vol. VII	<i>Meditationes de Prima Philosophia</i> (versión en latín)
Vol. VIII-1	<i>Principia Philosophiae</i> (versión en latín)
Vol. VIII-2	<i>Epistola ad G. Voetium</i> <i>Lettre Apologetique</i> <i>Notae in Programma</i>
Vol. IX-1	<i>Meditations. Objections & Réponses</i> (traducción francesa)
Vol. IX-2	<i>Principes</i> (traducción francesa)
Vol. X	<i>Physico-Mathematica</i> <i>Compendium Musicae</i> <i>Regulae ad Directionem Ingenii</i> (versión en latín) <i>Recherche de la verité</i> Supplément à la correspondance
Vol. XI	<i>Le Monde</i> <i>Description du corps humain</i> <i>Passions de l'âme</i> <i>Anatomica</i> <i>Varia</i>

Otras ediciones consultadas

Alquié, F., *Descartes, Oeuvres philosophiques*, 3 vols., Garnier, París, 1987-1989 (ALQ, vol. p)

Traducciones

Para las citas textuales usaremos las de las siguientes ediciones castellanas y la página correspondiente.

Descartes, R., *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, México, 1978 (trad. de M. García Morente)

Descartes R., *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, Alfaguara, Madrid, 1981 (trad. de G. Quintás).

Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977 (trad. De Vidal Peña).

Descartes R., *Los principios de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1995 (trad. de G. Quintás).

Descartes, R., *Tratado del hombre*, Editora Nacional, Madrid, 1980 (trad. de G. Quintás).

Descartes, R., *Observaciones sobre el programa de Regius*, Aguilar, Buenos Aires, 1980 (trad. de G. Quintás).

Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1997 (trad. de J. A. Martínez y P. Andrade).

Descartes, R., *Dos opúsculos. Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad*, UNAM, México, 1972 (trad. de L. Villoro).

Descartes, R., *Compendio de música*, Tecnos, Madrid, 1992 (trad. de P. Flores y C. Gallardo; intr. de A. Gabilondo).

Para la correspondencia general:

Descartes, R., *Obras escogidas*, Charcas, Buenos Aires, 1980 (trad. de E. Olaso y T. Zwanck).

Para la correspondencia moral

Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba, Barcelona, 1999 (trad. de M. T. Gallego y M. Cabot).

I. Descartes frente al problema moral

Descartes al evaluar el estado de las ciencias de su tiempo consideró que se había edificado sobre los prejuicios, el error y la ilusión. En razón de ello se autoasigna la tarea de construir nuevamente el conocimiento pero sobre la base de fundamentos ciertos. Sabe que es una empresa excesiva pues tendría que cuestionar cada una de sus creencias, lo cual es una tarea infinita. La estrategia consistirá en atacar, no las creencias sino los fundamentos más generales en que se apoyan éstas; con lo cual al minarse los fundamentos o principios, se viene abajo cualquier cosa que se construya sobre ellos. El imperativo de realizar una radical actividad depurativa significaba la posibilidad de alejarse de todo escepticismo. Las *Meditaciones* recogen la travesía intelectual del filósofo para saber si existe algo cierto, o también para descubrir que nada cierto hay en el mundo.

Apoyado en la filosofía Descartes refuta el escepticismo imperante y asegura que es perfectamente posible tener un conocimiento verdadero de las cosas. Así habría de salir victorioso con una nueva justificación epistemológica y metafísica de la racionalidad humana, que está recogida en un conjunto de primeros principios que exponen los *Principios*. Éstos constituirán la roca firme para asegurarle a la ciencia un futuro verdadero y no incierto. En tal caso se abre la siguiente problemática: ¿hasta qué grado la verdad podía hacerse extensiva a la moral? Es la pregunta acerca de la posibilidad que la moral¹ estuviese gobernada por los principios de la razón y el método.

¹ Entenderemos el término moral en su sentido amplio que solía utilizarse en el siglo XVII, que designaba aquellos conocimientos de orden práctico que guían a los sujetos para alcanzar la vida buena. “La moral enseña a vivir como la lógica a hablar: una se ocupa de ordenar los pensamientos del alma y la otra ordenar los deseos.” P. Rapin, *Oeuvres*, en A. Levi, *French moralists. The theory of the passions 1585-1649*,

El problema moral en la filosofía cartesiana ha sido y continúa siendo objeto de diversas interpretaciones acerca de la viabilidad de una moral asentada en juicios ciertos racionalmente logrados. Esto es, si guarda o no coherencia con el espíritu de la metafísica y la física de la obra: lo que se traduce en la pregunta por una moral científica, reflejo de la unidad del conocimiento pregonada por Descartes. Desde este punto de vista, ¿qué papel está llamado a jugar el código de la moral *par provision* del *Discurso*? Se impone por tanto, la necesidad de esclarecer la significación de la moral del *Discurso* a la luz de la moral como “sabiduría” que Descartes expone en los *Principios*; de ello trataré en este capítulo.

1. La moral en el *Discurso del método* y en los *Principios de la filosofía*

1.1. La moral *par provision*

El *Discurso del método*, como su título anuncia, había sido concebido “para dirigir bien la razón e indagar la verdad en las ciencias”¹. La postulación de un método que no adoleciera de las limitaciones de las lógicas precedentes y que, por el contrario, posibilitara el descubrimiento de nuevas verdades es la gran propuesta que Descartes anuncia en esta obra. Un método ejercitado en los problemas matemáticos y que dada la certeza de sus resultados, no debía circunscribirse únicamente a éstos sino extender sus alcances. La aplicación fructífera del método se confirmó por excelencia en las ciencias matemáticas, como lo muestra la *Geometría*; también en las ciencias que estudian los distintos fenómenos de la naturaleza, como queda recogido en los ensayos de los

Oxford University Press, Oxford, 1964, p. 8; J. Cottingham, *Philosophy and the good life. Reason and the passions in greek, cartesian and psychoanalytic ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

¹ *Discurso*, p. 27 (A/T, VI, 1)

Meteoros y la *Dióptrica*. Descartes pretendía demostrar que las verdades que estos ensayos contienen habían sido descubiertas gracias a este método.¹

La tarea de dar con una nueva filosofía “más cierta que la vulgar” le exigía a Descartes valerse de ciertas estrategias para llevar a buen término su investigación de los fundamentos. Resolver el problema de la acción es prioritario y vital, pues no se puede esperar a tener resueltas todas las dudas para empezar a actuar; en la vida no se puede dejar de vivir, de ahí la necesidad de darle cuanto antes una dirección a la conducta, un punto de partida:

“Así, pues, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios y, no dejar de vivir desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una moral *par provision* que no consistía sino en tres o cuatro máximas, que con mucho gusto voy a comunicaros.”²

La moral *par provision* aparece en la tercera parte del *Discurso*, después que Descartes expone las reglas del método encaminadas a descubrir la evidencia de las cosas. La aplicación de la duda metódica en el terreno especulativo y teórico requiere de una moral *par provision*, esto es, de una estrategia práctica, condición *sine qua non* que permita avanzar en el descubrimiento de las verdades. Ello muestra que el interés por la moral no se suscita al margen de la preocupación filosófica sino que es inicial y prioritario. El que investiga la verdad de las cosas no puede dejar de llevar una vida práctica. Por este

¹ “Je prétends que les choses qu’ils contiennent n’ont pu être trouvées sans elle, et qu’on peut connaître par eux ce qu’elle vaut: comme aussi j’ai inséré quelque chose de Métaphysique, de Physique et de Médecine dans le premier Discours, pour montrer qu’elle s’étend à toutes sortes de matières.” A Mersenne, 27 de febrero de 1637 (ALQ, I, 522)

² *Discurso*, III, p. 43 (A/T, VI, 22)

motivo Descartes considera que mientras el individuo sea incapaz de ajustar sus actos y creencias al nivel de la razón, debe “intentar formarse una Moral que pueda bastar para reglar las acciones de su vida”.¹ En este sentido conviene seguir la opinión de los más sabios y no entrar en contradicción con las normas de la patria, la religión y las costumbres, porque se debe sobre todo “intentar vivir bien”², máxima moral de gran importancia en su pensamiento.

Así reza la primera regla:

“La primera fue seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño, rigiéndome en todo lo demás por las opiniones más moderadas y más apartadas de todo exceso, que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir.”³

En el terreno de los asuntos morales y prácticos hay que caminar con mucho tiento; la premura con la que se actúa impide a menudo la reflexión de los actos, por lo que Descartes aconseja acogerse a las creencias y ejemplos de aquéllos cuyas opiniones son más verosímiles. Ello brindará una seguridad moral práctica para vivir. Al no haberlas analizado con detenimiento, el punto intermedio garantiza mayormente la posibilidad de no errar o, si desafortunadamente se yerra se estará menos alejado del verdadero camino.

El símil del edificio nuevo aludido en el *Discurso* refleja la significación que tienen las máximas *par provision* para el desarrollo de la ciencia. En la reconstrucción del

¹ Carta prefacio de los *Principios*, p. 15 (A/T, IX-2, 13)

² *Ibidem*.

³ *Discurso*, III, p. 43 (A/T, VI, 22-23)

alojamiento que se va a habitar no basta con derribar el edificio y tener los materiales listos y los diseños para su nueva edificación; es importante haberse proveído de “alguna otra habitación, en donde pasar cómodamente el tiempo que dure el trabajo”.¹ Dicha adecuación práctica no es en modo alguno una cancelación del espíritu inquisitivo en el terreno de la acción; estas máximas poseen un valor verdadero —real, importante— por cuanto que su finalidad es permitir que la reflexión avance en el descubrimiento de las verdades. “Por otra parte las tres máximas anteriores no estaban fundadas sino sobre el propósito, que yo abrigaba, de continuar instruyéndome”².

Descartes también afirma que la revolución especulativa de sus pensamientos no puede extenderse a las instituciones políticas; “no sería en verdad sensato que un particular se propusiera reformar un Estado cambiándolo todo desde sus cimientos, y derribándolo para enderezarlo; ni aún siquiera reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para su enseñanza”³ Manifiesta su rechazo a las reformas encaminadas a cambiar las instituciones establecidas porque propician su destrucción, e impiden toda oportunidad de progreso científico y moral. De hecho su vida estuvo salpicada por las guerras de religión y los acontecimientos de la Fronda, que sumieron a Francia en una profunda crisis. Tales sucesos que se desarrollaron durante toda la vida del filósofo marcaron definitivamente su desconfianza hacia cualquier reforma que alterara el orden existente.

“Estos grandes cuerpos políticos es muy difícil levantarlos, una vez que han sido derribados, o aun sostenerlos en pie cuando se tambalean, y sus caídas son necesariamente muy duras. Además, en lo tocante a sus imperfecciones, si las

¹ *Discurso*, III, p. 43 (A/T, VI, 22)

² *Discurso*, III, p. 46 (A/T, VI, 27)

³ *Discurso*, II, pp. 36-37 (A/T, VI, 13)

tienen —y sólo la diversidad que existe entre ellos basta para asegurar que varios las tienen—, el uso las ha suavizado mucho, sin duda, y hasta ha evitado o corregido insensiblemente no pocas entre ellas, que con la prudencia no hubieran podido remediarse tan eficazmente; y, por último, son casi siempre más soportables que lo sería el cambiarlas.”¹

De igual manera su defensa de las leyes sociales es de carácter provisional y práctico. No es que Descartes piense que las instituciones vigentes sean las mejores, pero sí que es preferible su preservación a su destrucción. Se trata de esta sabiduría práctica para vivir.

La moral *par provision* se revela como condición indispensable para existir e investigar la verdad de las cosas. Por tanto, a la luz del espíritu racional la moral del *Discurso* no representa un hiato o contradicción —como afirma Espinas, para quien las reglas del *Discurso* están sacadas de los antiguos² y no del método—, sino un recurso de orden metodológico práctico ineludible. En efecto la moral *par provision* no está derivada del método, pero es la condición para su aplicación.³ En este sentido tiene legitimidad e importancia filosófica, como lo señala Mesnard: “no obstante su carácter de provisoria e imperfecta, Descartes nos la propone como una necesidad del sistema.”⁴

¹ *Discurso*, II, p. 37 (A/T, VI, 14)

² “Elles sont empruntées à la sagesse antique. La première est dérivée de Montaigne et par son intermédiaire des sceptiques de l’antiquité. La seconde et la troisième viennent des Stoïciens. Elles sont disparates. Descartes ne s’en inquiète pas, précisément parce qu’elles ne sont pour lui qu’un procédé d’exposition, un moment de sa tactique.” A. Espinas, *Descartes et la morale (Études sur l’histoire de la philosophie de l’action)*, Bossard, París, 1925, II, p. 20.

³ “Telle est la fonction de la “morale par provision”. Elle n’est pas “tirée de la méthode” comme un résultat des quatre préceptes de la seconde partie, mais plutôt appelée par eux puisqu’elle permet leur application rigoureuse: l’indubitabilité, caractéristique de l’evidence, n’est conquise qu’au terme du doute.” G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, PUF, París, 1962, p. 14.

⁴ “Descartes, tout en lui conservant le caractère de provisoire, d’imparfait, nous la propose cependant comme une nécessité du système.” P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, París 1936, p. 50. En la misma dirección encontramos: “Ce n’est pourtant pas un simple épisode de l’histoire des rapports du philosophe avec ses contemporains. Elle appartient à l’histoire de Descartes avec son système.” H. Gouhier, “Descartes et la vie morale”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, p. 194.

1.1.1. La regla de la resolución

Además del apoyo que la moral *par provision* proporciona a la investigación teórica, es también importante porque va a revelar características que definen a toda acción práctica, lo que Descartes retoma para constituir su moral. Ello es significativo para comprender los desarrollos posteriores de la moral cartesiana. Dice Descartes que el individuo se obliga a acatar una moral *par provision* en sus actos a causa del carácter perentorio de éstos; el carácter circunstancial de la vida práctica hace imposible la aplicación rigurosa de la duda metódica y su sujeción a los cánones de lo verdadero. La moral *par provision* refleja las dificultades para pronunciar juicios valorativos correctos debido a las exigencias de la vida cotidiana que, al no admitir dilaciones, obligan a dar respuestas cuya verdad aún no ha sido examinada lo suficiente, pero que, sin embargo, exigen total determinación.

“Mi segunda máxima fue la de ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fuesen segurísimas [...] y aunque no encontremos más probabilidad en unas que en otras, debemos, no obstante, decidírnos por algunas y considerarlas después, no ya como dudosas, en cuanto que se refieren a la práctica, sino como muy verdaderas y muy ciertas, porque la razón que nos ha determinado lo es.”¹

Porque hay que evitar a toda costa la irresolución, que es el grave defecto en que puede incurrir la persona cuando está en juego su vida: como la de caer en la extravagancia

¹ *Discurso*, III, p. 44 (A/T, VI, 24-25)

—dice Descartes a Hyperaspistes— de morir de hambre ante la duda irresoluble de que la comida pudiese estar envenenada. Tratándose del ser humano y dada su naturaleza corruptible, la decisión debe tomar en cuenta los efectos o consecuencias a que se está expuesto; así habrá que servirse de esos alimentos si parecen buenos y saludables.¹ Clara alusión a la distinción entre “el orden de lo verdadero y el orden del bien; el hombre está comprometido en la vida; vivir es actuar, y actuar es perseguir un bien.”² A falta de una dirección verdadera y teniendo que elegir entre opciones sólo probables habrá que decidirse por una de ellas. La elección conducirá siempre a alguna parte con lo que se puede evitar la muerte, la insensatez, el arrepentimiento o el extravío “en medio del bosque”: actitudes que paralizan al sujeto sumergiéndolo en la angustia e indecisión. Es el laberinto de la vida cotidiana, llena de circunstancias, propósitos, distintos caminos para elegir, y el individuo puesto allí y expuesto a los distintos derroteros. Para Descartes la conducción de la vida exige, por tanto, resolución ante las circunstancias y opciones que se presentan, bastando para el plan de la acción una “certeza moral” y no metafísica; distinción explícita que aparece en los *Principios*:

“Distinguiré dos tipos de certezas. La primera es denominada moral, es decir, suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas. Así, cuantos nunca han visitado Roma no ponen en duda que sea una villa de Italia, aun cuando podría acontecer que todos aquellos de

¹ “Debería ser tachado sin duda de loco y suicida quien quisiera abstenerse de todo alimento hasta consumirse de hambre, por no tener la certeza de que no se les hubiese mezclado algún veneno, y pensara que no es culpable de su consunción porque no sería claro y evidente de que tendría ante sí el sustento de su vida, y de que es mejor esperar la muerte ayunando que matarse comiendo.” A Hyperaspistes, agosto de 1641, pp. 393-394; ALQ, II, 359 (A/T, III, 421-435)

² “Son fondement métaphysique premier est la distinction entre l’ordre du vrai et l’ordre du bien; l’homme est engagé dans la vie; or, vivre, c’est agir, et agir c’est poursuivre un bien.” E. Gilson, *Discours de la méthode (Texte et commentaire)*, Vrin, París, 1947, p. 233.

quienes han aprendido esto, se hubieran equivocado. [...] La otra clase de certeza es la que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos. Esta certeza está fundamentada sobre un principio de la Metafísica muy asegurado y que afirma que, siendo Dios el soberano bien y la fuente de toda verdad, puesto que él es quien nos ha creado, es cierto que el poder o facultad que nos ha otorgado para distinguir lo verdadero de lo falso, no se equivoca cuando hacemos un uso correcto de la misma y nos muestra evidentemente que una cosa es verdadera. Esta certeza se extiende a todo lo que es demostrado en las Matemáticas.”¹

Ambos niveles de certeza están ya expresados en el *Discurso*.² A falta de una certeza metafísica para la acción Descartes provee de una certeza moral. Es la respuesta que Descartes ofrece a Hyperaspistes, quien confundiendo el problema de la verdad con el de la certeza, le objetaba que era necesario buscar también la certeza en el terreno de los actos: “Un cristiano debe preferir faltar en metafísica antes que en sus acciones.”³

La primera y segunda reglas de la moral *par provision* constituyen el primer intento racional de Descartes por encontrar un fundamento de verdad también para los actos. Llevan impresas un adelanto de creación y autonomía desde el momento que el sujeto ejerce su libertad a través de una estrategia racional para fundar sus propias acciones. Dice

¹ *Principios*, IV, arts. 205, 206, pp. 412-413 (A/T, IX-2, 323-324)

² “En fin, si aún hay hombres a quienes las razones que he presentado no han convencido bastante de la existencia de Dios y del alma, quiero que sepan que todas las demás cosas que acaso crean más seguras, como son que tienen un cuerpo, que hay astros, y una tierra, y otras semejantes son, sin embargo, menos ciertas; pues bien tenemos una seguridad moral de esas cosas, tan grande que parece que, a menos de ser un extravagante, no puede nadie ponerlas en duda, sin embargo, cuando se trata de una certidumbre metafísica, no se puede negar, a no ser perdiendo la razón, que no sea bastante motivo, para no estar totalmente seguro, el haber notado que podemos de la misma manera imaginar en sueños que tenemos otro cuerpo y que vemos otros astros y otra tierra, sin que ello sea así.” *Discurso*, IV, pp. 52-53 (A/T, VI, 37-38)

³ A Hyperaspistes, agosto de 1641, pp. 393-394; ALQ, II, 359 (A/T, III, 421-435)

Grimaldi que esta moral provisional hace capaz al sujeto para actuar cuando aún es incapaz de juzgar bien.¹ Por tanto, se anuncia ya el importante protagonismo que Descartes va a conferir a la voluntad, y que desempeñará un papel vertebrador en los posteriores desarrollos de su moral. Como bien señala Gilson, “la facultad para elegir un bien no es otra que la voluntad. La vida coloca a la voluntad en posición de ejercer continuamente su elección, es por eso que igual la vemos decidir en el orden de la acción sin el auxilio del intelecto.”² El acto resolutivo de la voluntad brinda al sujeto una certeza moral para conducirse en el mundo práctico.

La dimensión de la acción tiene características propias y peculiares que la diferencian de los saberes físicos y especulativos. El conocimiento moral es tal que no se aprehende de forma evidente e inmediata como el saber metafísico y matemático; y esto debido a la complejidad de relaciones físicas y humanas que gobiernan el entorno y que condicionan, en gran medida, las decisiones. Es, por tanto, un saber perfectible. Descartes descubre su peculiaridad: —es un saber incierto, no absoluto ni indubitable.—³ “La pretensión de construir una filosofía entramada con certezas, calificables en pleno derecho como absolutas es una pretensión netamente racionalista.”⁴ La vida moral se rige por certezas morales —humanas— en las que está en juego la libertad para autodeterminarse. Dice Gilson que “todas las reglas de la moral provisional presentarán este doble carácter: el de

¹ N. Grimaldi, “La morale provisoire et la découverte métaphysique de l’homme chez Descartes”, en N. Grimaldi; J. L. Marion, *Le Discours et sa méthode*, PUF, París, 1987, pp. 309-310. Además Grimaldi señala: “Cette condition métaphysique de l’homme que toutes les oeuvres désormais s’emploieront à élucider, n’est-ce pas alors la morale provisoire qui nous l’a découverte en nous décrivant l’expérience de notre liberté?” N. Grimaldi, *Op. cit.*, p. 319.

² “Mais la faculté de choisir un bien n’est autre que la volonté. La vie met ainsi la volonté en demeure d’exercer continuellement son choix, et c’est pourquoi nous la voyons se décider dans l’ordre de l’action même sans le secours de l’intellect.” E. Gilson, *Discours de la méthode (Texte et commentaire)*, Vrin, París, 1947, pp. 234-235.

³ “Moral certainty will be the standard for action —the characteristics of this certainty will define the nature of the Cartesian ethics.” Vance G. Morgan, *Foundations of cartesian ethics*, Humanities Press, Nueva Jersey, 1994, p. 43.

⁴ S. Rábade, *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971, p. 25.

no ser verdades demostradas y, en consecuencia, sin valor teórico pero, en la práctica le aseguran al hombre que no conoce el bien con certeza, o bien que lo ignora por completo, las más diversas oportunidades para encontrarlo.”¹

Pero la regla de la resolución no se agota en las circunstancias; provee de un conocimiento de partida que apunta a convertirse en un conocimiento mejor fundamentado.²

“Pues habiendo dado Dios a cada hombre alguna luz con que discernir lo verdadero de lo falso, no hubiera yo creído que debía contentarme un solo momento con las opiniones ajenas, de no haberme propuesto usar de mi propio juicio para examinarlas cuando fuera tiempo; y no hubiera podido librarme de escrúpulos, al seguirlas, si no hubiese esperado aprovechar todas las ocasiones para encontrar otras mejores, dado caso que las hubiese.”³

En la medida que se conozca la red de interrelaciones que se dan en torno al sujeto mayor será la capacidad de tomar decisiones sobre el mejor camino a seguir; pues es máxima cartesiana que el entendimiento pueda alumbrar, en la medida de lo posible, a la voluntad.

¹ E. Gilson, *Discours de la méthode (Texte et commentaire)*, Vrin, París, 1947, p. 234.

² “Además de que relaciono principalmente esta regla con las acciones de la vida que no toleran ningún aplazo y que no me sirvo de ella mas que *par provision*, con el propósito de cambiar mis opiniones tan pronto como pudiera encontrar mejores y de no perder ninguna ocasión de buscarlas.” A Renéri para Pollot, abril o mayo de 1638 (ALQ, II, 50). En los *Principios* afirma Descartes: “pero aun cuando quien nos hubiera creado fuera todopoderoso y también encontrará placer en engañarnos, no dejamos de experimentar que poseemos una libertad tal que siempre que nos place, podemos abstenernos de asumir en nuestra propia creencia las cosas que no conocemos bien y, de este modo, impedir el error.” *Principios*, I, art. 6, p. 24 (A/T, IX-2, 27)

³ *Discurso*, IV, p. 46 (A/T, VI, 27-28)

“Y siempre sentía un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida”.¹

Es cierto que la amenaza del error acompaña a las acciones pues se carece de un conocimiento completo y evidente de todos los pormenores que las rodean. Sin embargo, se trata de reducir al máximo las sorpresas negativas y los extravíos. La segunda regla, que exige la máxima resolución ante las opciones que se presentan, pretende eximir al sujeto de los errores y las faltas favoreciendo su tranquilidad. “Y esto fue bastante para librarme desde entonces de todos los arrepentimientos y remordimientos que suelen agitar las conciencias de esos espíritus débiles y vacilantes.”² Para Descartes el remordimiento no es compatible con la actuación racional de alguien que ha sabido elegir la mejor opción, entre la información con que cuenta y que conoce.³

Descartes da varios ejemplos de lo que constituye una elección racional. Uno de ellos —el que refiere a la decisión de consumir los alimentos frente al peligro de una muerte por inanición—, es un ejemplo de poderse resolver favorablemente en la vida, siempre y cuando se opte por la elección más conveniente. El éxito de la elección dependerá de que la voluntad no se aparte de lo que ha decidido llevar a cabo. De esto tratará Descartes en las fuentes morales posteriores: cómo hacer buen uso de la voluntad o libertad. Descartes

¹ *Discurso*, I, p. 34 (A/T, VI, 10)

² *Discurso*, III, p. 44 (A/T, VI, 25)

³ Marshall ha descrito espléndidamente la esencia racional y constructiva de la máxima resolutive cartesiana. Sus alcances no se limitan a resolver una situación práctica y concreta de la vida ordinaria; en un sentido más amplio, tienen que ver con la lógica que entablan la voluntad con el entendimiento para elegir la opción más racional, en un tiempo y en un espacio más amplios. J. Marshall, *Descartes's moral theory*, Cornell University Press, Nueva York, 1998. “So even if we cannot overcome our finitude and achieve perfection in our judgment, we can achieve perfection in our willing. The point of the second maxim is to set this standard; it is the standard for both the ideal of perfect judgment and the nonideal case.” J. Marshall, *Op. cit.*, p. 46.

exige que los sujetos sean constantes para “caminar siempre lo más derecho que puedan, hacia un sitio fijo, sin cambiar de dirección por leves razones, aun cuando en un principio haya sido sólo el azar el que les haya determinado a elegir ese rumbo, pues de este modo, si no llegan precisamente adonde quieren ir, por lo menos acabarán por llegar a alguna parte, en donde es de pensar que estarán mejor que en medio del bosque.”¹ Como bien dice Alquié:

“El ejemplo del bosque, en efecto, hace comprender muy bien como una opinión que no lo es, en sí, la mejor, sin embargo, es la mejor a seguir. Todo el texto está dominado por la distinción de las condiciones del juicio y las de la acción. Aunque ligada al carácter “provisional” de la moral del *Discurso*, esta distinción no será jamás abandonada por Descartes.”²

También señala Gabaude “que es evidente que en la práctica lo no-evidente deba reemplazar la evidencia inalcanzable y que la alternativa más razonable deba sustituir el ideal racional.”³ Del análisis de la primera y la segunda reglas *par provision* podemos concluir la persistencia de Descartes de caminar con paso firme por la vida, esto es, guiado por los elementos de juicio más racionales. Y ante la naturaleza incierta de los hechos prácticos, como del conocimiento incompleto que de ellos se tiene, se dispone de

¹ *Discurso*, III, p. 44 (A/T, VI, 24-25)

² “L'exemple de la forêt fait en effet très bien comprendre comment une opinion qui n'est pas, en soi, la meilleure est pourtant la meilleure à suivre. Tout le texte est dominé par la distinction des conditions du jugement et de celles de l'action. Bien que liée au caractère “provisoire” de la morale du Discours, cette distinction ne sera jamais abandonnée par Descartes.” F. Alquié, “Selección de textos y notas” de R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Garnier, París, 1967-1968, p. 50.

³ “In other words, it is evident that in practice the non-evident must replace the unattainable evident and that the most reasonable alternative must replace the rational ideal.” J. M. Gabaude, “Dual unity of cartesian

la voluntad, una verdad primaria¹ que el sujeto descubre en la inmediatez de la vida cotidiana. La voluntad se materializa en el acto libre y resolutivo que apoya y cobija los itinerarios por el mundo.

1.1.2. El vencerse a sí mismo antes que a la fortuna

Pasemos a un problema fundamental asociado a toda acción: —la regulación de los deseos—. En este sentido se inscribe la tercera regla de la *moral par provision*, de aspirar únicamente a lo que depende de sí mismo.

“Mi tercera máxima fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo, y generalmente acostumbrarme a creer que nada hay que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros propios pensamientos, de suerte que después de haber obrado lo mejor que hemos podido, en lo tocante a las cosas exteriores, todo lo que falla en el éxito es para nosotros absolutamente imposible”²

Esta máxima de carácter estoico³, le ha valido a Descartes su equiparación con un total conservadurismo y renuncia a los bienes del mundo externo, pero que es insostenible a la

ethics”, René Descartes. *Critical Assessments*, vol. IV, G. J. D. Moyal (ed.), Routledge, Londres, 1996, p. 336.

¹ “Por otra parte, es evidente que nuestra voluntad es libre, que puede otorgar o no otorgar su consentimiento, según le parezca, y que esto puede ser considerado como una de nuestras nociones más comunes.” *Principios*, I, art. 39, p. 44 (A/T, IX-2, 41) Las *Meditaciones* y los *Principios* desarrollarán con mayor amplitud la naturaleza de la voluntad.

² *Discurso*, III, p. 45 (A/T, VI, 25)

³ Al respecto Marshall afirma que el sentido de esta máxima cartesiana está más cerca del neoestoicismo de Du Vair, que de Epicteto. J Marshall, *Op. cit.*, pp. 48-49. No trataremos el tema de las raíces estoicas en el pensamiento de Descartes. Puede verse V. Brochard, “Descartes stoïcien. Contribution à l’histoire de la philosophie cartésienne”, *Études de philosophie ancienne et moderne*, París, 1966.

luz de las características dinámicas y ejecutoras de autodeterminación que Descartes ha cifrado en el sujeto. Y es que en efecto, el sujeto que va configurando Descartes es ante todo actuante y resolutivo que, armado de sabiduría se enfrenta al mundo estratégicamente para tornar la fortuna de su parte y para su beneficio. Todo lo contrario a la actitud estoica de renuncia a los deseos y bienes de este mundo.¹

El vencerse a sí mismo antes que a la fortuna tiene una significación muy diferente. Se trata de un sentido de control y dominio de los espacios que el sujeto puede controlar. Descartes no podía construir su mundo a partir de lo efímero sino sobre la base de lo que no podía serle arrebatado. Se aferra a su entorno con las armas que le son propias: sus pensamientos y voliciones, esto es, “una tal inclinación que tengo de mirar cuantas cosas se me presentan bajo el aspecto que puede tornármelas más gratas y de hacer que mi principal contento no dependa sino de mí mismo.”² Con esta regla moral Descartes enseña que es indispensable aprovechar al máximo los propios recursos, y controlarlos para no quedar expuesto o despojado por los avatares de la fortuna. Es una estrategia para evitar un desgaste de energía al concentrar la atención en bienes que de entrada son inalcanzables. Reconocerlo evita perder tiempo y recursos que se podrían emplear muy bien persiguiendo fines objetivamente realizables.³ Dice Morgan que hacer corresponder

¹ El carácter antiestoico de la moral cartesiana tiene amplio respaldo entre los intérpretes. Dice Guérout: “Bref, la morale de Descartes est le contraire du quiétisme, d’une morale de renoncement et de soumission, c’est une morale d’expansion et de conquête qui vise la domination sur les choses. Si elle s’incorpore des éléments d’abstention et de détachement, c’est à titre de moyen, non à titre de fin, en vue de renforcer par là l’inébranlable fermeté d’une volonté tout entière tendue vers le progrès des connaissances, permettant d’assujettir de plus en plus étroitement la nature aux commodités de la vie humaine.” M. Guérout, *Descartes selon l’ordre des raisons*, Aubier Montaigne, París, 1968, vol II, p. 235. También puede consultarse: E. Cassirer, *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, Vrin, París, 1997; R. Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad y uso político*, FCE, México, 1995; F. Alquié, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, PUF, París, 1966.

² A Isabel, mayo o junio de 1645, p. 72 (A/T, IV, 221)

³ Contrariamente a algunas interpretaciones que circulan, Descartes no reproduce la resignación al estilo estoico de soportar la adversidad y avenirse al desarrollo inexorable y a la fatalidad del mundo. Todo esto en aras de una racionalidad del cosmos o de la sociedad que, con carácter externo, se impone. En Descartes está presente en toda su obra la resolución constante de actuar y transformar el mundo; un contento de

los deseos con los poderes propios es un prerequisite necesario de la libertad.¹ La moral del *Discurso* atisba ya el autogobierno de las pasiones que desarrollarán las *Pasiones del alma*.

En consecuencia podemos señalar que las reglas *par provision* son importantes y significativas pues descubren características de las acciones que Descartes incorpora en su teoría moral posterior. La vocación de Descartes por la investigación de la verdad lleva aparejada su voluntad de determinarse en la vida.

1.2. La moral como *sabiduría*

Un espacio de diez años separa la publicación francesa de los *Principios de la filosofía* de 1647 (la primera fue escrita en latín, en 1644 y no contiene la carta prefacio), del *Discurso del método*, de 1637. Los *Principios* es una obra consumada por cuanto que Descartes presenta y sistematiza para un público amplio los conocimientos que ha alcanzado. Asimismo, brinda también las directrices de su filosofía y el orden de las materias que ha investigado. Lo que tiene especial importancia para la fundamentación moral es la carta-prefacio que acompaña a la obra. En ella Descartes hace una rica exposición de la importancia y utilidad de su filosofía, una nueva filosofía cuyo objeto es un concepto amplio de “sabiduría”, que da cabida a la reflexión moral y la hace participar y ocupar un lugar en la filosofía al lado de la metafísica y la física.

espíritu, un optimismo y una satisfacción que crece en la medida que se desarrolla óptimamente el libre arbitrio. Y gracias a lo cual el individuo no escatima esfuerzos como tampoco se somete pasivamente al orden creado. La transformación de la naturaleza para provecho del hombre, la exaltación de las pasiones, el rechazo de aquello que perjudica, tal es la tónica progresista cartesiana.

¹ “It has been noted that making one’s desires correspond to one’s powers is a necessary prerequisite of freedom.” Vance, G. Morgan, *Op. cit.*, pp. 53-54.

“Así, toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral; entiendo la más alta y más perfecta moral, la que al presuponer un entero conocimiento de las otras ciencias es el último grado de la sabiduría.”¹

La realidad moral ocupa un lugar importante en la edificación del conocimiento, cuyo estudio Descartes no desarrolla en los *Principios* pero que proyectaba hacerlo en investigaciones posteriores, debido a la complejidad del asunto que, por fuerza, precisaba el conocimiento de la metafísica y las ciencias físicas troncales: —la medicina y la mecánica—. El estudio del hombre y su conducta deberían completar el cuerpo entero de su filosofía y coronar el árbol del conocimiento. La moral ocupa el sitio más importante de la sabiduría para cuya realización son necesarios los conocimientos de las demás ciencias. En la carta prefacio Descartes promueve, a través de su concepto de sabiduría, un proyecto solidario entre ciencia y moral.

“Por Sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede conocer, tanto para la conducta de su vida como para la conservación de la salud y la invención de todas las artes.”²

¹ Carta prefacio de los *Principios*, p. 15 (A/T, IX-2, 14)

² Carta prefacio de los *Principios*, pp. 7-8 (A/T, IX-2, 2). El concepto de sabiduría que Descartes maneja está más cercano a los estoicos, y es opuesto al de sus inmediatos predecesores que distinguen entre el conocimiento, por un lado, y un “arte de vivir” para referirse a los asuntos morales, por el otro. Así dice Charron: “quien es muy sabio apenas si es prudente, y quien es prudente no es sabio.” P. Charron, *La Sagesse*, en P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, París 1936, p. 20. Acerca de la doble dimensión de la filosofía estoica: como ciencia y modo de vida, consultar la introducción que J. M. García hace al *Enquiridión* de Epicteto, Anthropos, Barcelona, 1991.

Por tanto, hace partícipe a las reglas *par provision* del *Discurso* del mismo espíritu racional que permea el conjunto de la obra. Afirma que, “no debe dudarse de las cosas que parecen verdaderas en lo que a la conducta de la vida se refiere, pero tampoco deben ser estimadas tan ciertas que no pueda modificarse la opinión cuando a ello obliga la evidencia de alguna razón.”¹

Lo que se muestra ahora es la posibilidad de que las reglas *par provision* puedan adoptar nuevas determinaciones, a la luz de los avances realizados en las ciencias. Con lo que el conocimiento moral también puede constituirse en un saber cierto. Dice Descartes en los *Principios* respecto de la moral del *Discurso*: “Allí expuse sumariamente las principales reglas de la Lógica y de una Moral imperfecta de la que hemos de proveernos mientras que no se llegue a conocer una mejor.”² Dos conclusiones derivamos de ello: la primera, que la moral *par provision* es calificada por su autor de imperfecta; y la segunda, que dejaría de serlo en la medida que la sustente un conocimiento. La moral *par provision*, en tanto imperfecta, no es por ello desvalorada pues sus máximas contienen también un fundamento de verdad: una certeza moral que ofrece cierta seguridad en los actos a falta de un conocimiento establecido. Como en nada desmerece la inclinación —afirma Descartes— a darle crédito a los sentidos que testimonian la existencia de los cuerpos, con la idea verdadera que el entendimiento ofrece de cuerpo, en tanto extensión con tres dimensiones. Así, pues, en los actos, las razones que llevan a elegir una opción determinada y no otra son legítimas, pero pueden verse modificadas a la luz de nuevos elementos de juicio. Descartes deja abierto el camino de la moral, que se enriquece con nuevas determinaciones y no se agota en las máximas antes señaladas:

¹ Carta prefacio de los *Principios*, p. 11 (A/T, IX-2, 7)

² Carta prefacio de los *Principios*, p. 16 (A/T, IX-2, 15)

“Pero como no veía en el mundo cosa alguna que permaneciera siempre en el mismo estado, y como, en lo que a mí se refiere, esperaba perfeccionar más y más mis juicios, no empeorarlos, hubiera yo creído cometer una grave falta contra el buen sentido si, por sólo el hecho de aprobar por entonces alguna cosa, me obligaría a tenerla también por buena más tarde, habiendo ella acaso dejado de serlo, o habiendo yo dejado de estimarla como tal.”¹

La moral *par provision* que contiene un fundamento de verdad inicial, apunta a una constante perfección.² Ambas morales, la del *Discurso* como la de los *Principios*, no se oponen; en su esencia fundamental revelan la convicción de que existe una racionalidad en los asuntos humanos. La importancia que tiene la moral *par provision* del *Discurso* es que revela el carácter práctico e incierto de la vida misma:³ la multiplicidad de opciones que se le presentan al sujeto entre las cuales debe elegir para orientar su vida, y la necesidad imperiosa de pronunciarse por una de ellas aun cuando no conozca cuál opción es la correcta. Y ante esta dificultad Descartes propone ampararse en decisiones racionales que el sujeto ha elegido como correctas. Pues si, previo a la acción, se espera una validez universal e indubitable de las mismas, surgiría la dificultad expresada más tarde por Isabel

¹ *Discurso*, III, p. 19 (A/T, VI, 24)

² Existe la discusión acerca del carácter de esta moral, en el sentido de si es *par provision* o “provisional”. Utilizaremos el término francés original *par provision* y no el comúnmente usado “provisional” atendiendo la distinción hecha por M. le Doeuf de que ambas no son equivalentes. *Par provision* es un término jurídico que significa “lo que un juez otorga por adelantado a una de las partes implicadas; así, por ejemplo, puede a título de desagravio otorgarse *par provision* una suma de mil libras a un hombre que denuncia haber sido maltratado. La “provision” no puede contradecir el fallo definitivo: es un adelanto”. p 106. Sin embargo, el término de “provisional” que significa algo que será sustituido o cambiado, ha sido utilizado en muchos autores para calificar la moral cartesiana. La moral provisional a la espera de la moral definitiva que la reemplazará. M. le Doeuf, “En torno a la moral de Descartes” en V. Gómez Pin, *Conocer Descartes y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1979.

³ “Moral certainty cannot be seen as ‘second best’ in the sphere of ethics, because due to the metaphysical composition of the human being, it is the only certainty proper to action in our world.”, Vance G. Morgan, *Op. cit.*, p. 86.

de Bohemia: —de esperar a tener una ciencia infinita de todos los bienes entre los que se podría escoger, y de todas las posibilidades de actuación—; lo que rechaza Descartes por inadmisible para la vida ordinaria.

Sería, pues, de necios pretender tal certeza absoluta en la acción. Pero de esto no se sigue que el hombre esté destinado a vivir en el error, la incertidumbre y la arbitrariedad totales. Descartes deja claro que, no obstante sus dificultades, al hombre también le es dable encontrar algún cimiento en que apoyarse para construir una vida moral consistente. Esta tensión embarga a la moral *par provision* como al pensamiento moral posterior. La reflexión ética de Descartes asume desde el inicio, con la moral del *Discurso* y, como lo veremos con la correspondencia moral y las *Pasiones del alma*, el compromiso de darle una dirección a la moral. Dice Rodis-Lewis que “desde el *Discurso*, es cierto, nosotros éramos responsables de la dirección de nuestros pensamientos.”¹ Por tanto, habrá que discernir qué tipo de racionalidad es la cartesiana cuando se trata de dar cuenta de los asuntos humanos.

1.3. La moral en el proyecto filosófico

El curso de la investigación nos ha ido confirmando que la preocupación moral no es un asunto periférico sino primordial en el pensamiento de Descartes; lo que nos ha llevado a sostener en su filosofía un proyecto de la unidad indisoluble entre ciencia y moral. El desarrollo moral del individuo se convierte en un objetivo de máxima atención en Descartes por cuanto que su filosofía atañe al hombre y al mundo en una estrecha unidad.

“Y con el propósito de llevar a cabo este proyecto hasta su término, debería a continuación explicar de la misma manera la naturaleza de cada uno de los otros

¹ Rodis-Lewis, G, *La morale de Descartes*, PUF, París, 1962, p. 117.

cuerpos más particulares que existen sobre la tierra, a saber, minerales, plantas, animales y principalmente el hombre; enseguida y finalmente debería tratar exactamente de medicina, moral y mecánica. Tal es lo que debería desarrollar para llegar a los hombres un cuerpo completo de filosofía”.¹

Todo ello acentúa con mayor fuerza la concepción del filósofo, más plural y consistente, acerca del papel que juega el sujeto en un mundo al que pertenece y que, lejos de serle ajeno, por el contrario entabla con éste vínculos estrechos y necesarios. Esto es significativo dada la situación que priva en la época con los desarrollos de las ciencias matemáticas y mecánicas, que han transformado el universo en algo mensurable. En consecuencia, la naturaleza espiritual del hombre que se manifiesta en sus sensaciones y afectos parece ya no encontrar un sitio al lado de los fenómenos científicos: “el puesto e importancia del hombre parecieran muy escasos, secundarios, dependientes.”² La nueva fundamentación matemática³ ofreció cimientos firmes a las ciencias naturales, pero continuaba siendo incierto el rumbo de las investigaciones relacionadas con el ser humano en sus ámbitos moral y práctico. Una problemática que se reflejaba en un fuerte escepticismo moral extendido en Francia durante los siglos XVI y XVII.

El resurgimiento del escepticismo antiguo, el “nuevo pirronismo” —afirma Popkin— envolvió a todas las ciencias humanas, a la ciencia y a la filosofía en la incertidumbre y el

¹ Carta prefacio de los *Principios*, p. 17 (A/T, IX-2, 17)

² E. A. Burt, *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Sudamericana, Buenos Aires, 1960, pp. 80-81.

³ Decía Galileo que “la filosofía se halla escrita en el gran libro que está siempre abierto ante nuestros ojos —quiere decir, el universo—; pero no podemos entenderlo si antes no entendemos la lengua y los signos en que está escrito. Este libro está escrito en lenguaje matemático, y los símbolos son triángulos, círculos u otras figuras geométricas, sin cuya ayuda es imposible comprender una sola palabra de él y se anda perdido por un oscuro laberinto.” E. A. Burt, *Op. cit.*, p. 197. La demostración de un orden matemático en el universo hizo posible un nuevo paradigma conceptual acerca de cómo entender la actividad científica y su objeto de estudio que es la naturaleza. E. A. Burt, *Op. cit.*, p. 197.

nihilismo.¹ Montaigne, figura importante de este resurgimiento, refleja el sentir generalizado cuando señala la imposibilidad de reconocer racionalmente la norma verdadera para decidir entre un juicio y otro; su desconfianza de la razón le lleva, como a otros muchos de sus contemporáneos, a refugiarse en la fe y la tradición.

“Puesto que no soy capaz de escoger, acepto la elección de otros y me quedo en la posición en que me puso Dios. De otra manera, no podría dejar de rodar incesantemente. Así, por la Gracia de Dios me he mantenido intacto, sin agitación, ni disturbio de conciencia, en las antiguas creencias de nuestra religión, en medio de tantas sectas y divisiones que ha producido nuestro siglo.”²

En este contexto reviste especial importancia el proyecto cartesiano por cuanto que la moral forma parte del árbol del conocimiento. Por consiguiente, es posible comprender racionalmente al hombre en tanto ser natural como moral.³ Es significativa la unidad cartesiana de los saberes en un contexto en que se agudizaba la tensión entre ciencia y filosofía por el desarrollo de la ciencia experimental.⁴ La clasificación de las ciencias que introduce Descartes debió tener una recepción difícil entre sus contemporáneos, pues la

¹ R. H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983.

² Montaigne, “Apologie de Raimond Sebond”, en R. H. Popkin, *Op. cit.*, p. 92.

³ A partir de estas premisas no es concebible un quietismo o conformismo por parte de Descartes en la tarea de afinar racionalmente la moral. Por ello —como sostiene Marshall— es inadmisibles identificar sin más a Descartes con el conformismo de Montaigne. La postura de Descartes es distinta: “Although he certainly could defend his continuing allegiance to his former morality as a default morality, Descartes, unlike the Pyrrhonist, speaks credulously of antecedent probability.” J. Marshall, *Op. cit.*, p. 31.

⁴ El siglo XVII experimentó una profunda revolución científica por la revaloración del trabajo técnico-experimental y los nuevos descubrimientos geográficos y científicos. Consultar: H. Butterfield, *Los orígenes de la ciencia moderna*, Taurus/CONACyT, México, 1981; A. Koyré, *Estudios Galileanos*, Siglo XXI, México, 1981 y *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, México, 1982.

propuesta de una ciencia universal rompía con la especialización de los saberes.¹ Descartes esboza desde sus primeros escritos el modelo de una ciencia universal.

“Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y que no toma de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de cosas que ilumina, no hace falta cohibir los espíritus con limitación alguna, puesto que el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra (como el ejercicio de un arte nos impide el cultivo de otro), sino más bien nos ayuda.”²

La unidad del conocimiento que defiende Descartes tiene que ver con la lógica del pensamiento o manera de conocer las cosas, y no con la de los objetos. En las *Reglas* dice que se engañaron quienes al distinguir “las ciencias unas de otras según la diversidad de sus objetos pensaron que debían ser cultivadas cada una separadamente.”³ En lugar de dirigir su atención a los objetos o resolver sus determinadas dificultades Descartes busca las semillas de verdad que están presentes en la inteligencia, y por las cuales se conocen las cosas. “El fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu, para formular juicios firmes y verdaderos acerca de todas las cosas que se le presentan.”⁴ Tal va a ser el objetivo del método que expone el *Discurso*, y la tónica que impregna también la conclusión y cuarta regla de su moral *par provision*: “aplicar mi vida entera al cultivo de mi razón y adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad, según el método que me había prescrito.”⁵ De esta forma el concepto de sabiduría no es otra cosa que el

¹ R. Ariew, “Descartes and the tree of knowledge”, *Synthese*, 92, 1992.

² *Reglas*, I, pp. 91-92 (A/T, X, 360)

³ *Reglas*, I, p. 91 (A/T, X, 360)

⁴ *Reglas*, I, p. 91 (A/T, X, 359)

⁵ *Discurso*, III, p. 46 (A/T, VI, 27)

entrelazamiento de todas las ciencias a la luz del entendimiento. Y, en relación a la moral, cuyo propósito es ordenar la vida, desarrollar la fuerza del intelecto ayudará a discernir mejor sobre la bondad y corrección de los actos. Dice Descartes en las *Reglas*:

“Si alguno, pues, quiere seriamente investigar la verdad de las cosas, no debe optar por alguna ciencia particular, pues todas tienen trabazón entre sí y mutua dependencia, sino que piense sólo en aumentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que, en cada una de las circunstancias de la vida, el entendimiento muestre a la voluntad qué es lo que debe elegir.”¹

Por tanto, frente a la pregunta acerca de la posibilidad de que la moral estuviese gobernada por los principios de la razón y del método, podemos afirmar que la moral participa del espíritu racional que inspira la obra cartesiana. Descartes lo ha demostrado con los objetos de carácter especulativo y físico, pero esta racionalidad también se extiende al orden antropológico y moral.² La moral de los *Principios* entendida como sabiduría requiere dos condiciones básicas:³ la luz del conocimiento y la voluntad para seguirlo y hacerlo efectivo. Su posesión y práctica continua es lo que Descartes llamará virtud. Gracias a ésta el sujeto podrá ejercer una postura apropiada en relación a sus actos, a los bienes y deseos que le afectan, lo que le permitirá ir avanzando en la

¹ *Reglas*, I, p. 93 (A/T, X, 361) Los orígenes del concepto de sabiduría han sido esbozados en los primeros escritos del filósofo, en los *Opúsculos* de 1619-1621 (A/T, X, 171-248). “Les sciences sont maintenant masquées; les masques enlevés, elles apparaîtraient dans toute leur beauté. A celui qui voit complètement la chaîne des sciences, il ne semblera pas plus difficile de les retenir dans son esprit que de retenir la série de nombres.” *Preámbulos* (Alquié, I, 47). También encontramos alusiones a la unidad de la ciencia en las *Olímpicas* (A/T, X, 179-188), y en los *Pensamientos privados* (*Cogitationes privatae*) (A/T, X, 213-248)

² Acerca de esta unidad en la moral cartesiana puede consultarse: J. M. Gabaude, *Op. cit*; G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, PUF, París, 1962; Vance, G. Morgan, *Op. cit*; P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, París 1936; J. Marshall, *Op. cit*; R. Cumming, “Descartes’s provisional morality”, *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, G. J. D. Moyal, (ed.), Routledge, Londres, 1996.

³ Epístola dedicatoria de los *Principios*, p. 5 (A/T, IX-2, 22)

autoconducción de su vida, en el conocimiento de sí mismo. *Los Principios* reivindican la importancia que para la vida y su conocimiento tiene la filosofía, que es un ejercicio de análisis crítico de los principios, “más necesario para reglar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida de lo que lo es el uso de los sentidos para guiar nuestros pasos.”¹ Su utilidad consiste en ejercer la crítica al autoritarismo de ideas, opiniones y creencias. De esta manera los sujetos podrán regular sus actos mediante juicios ciertos racionalmente logrados; escapar al mero acatamiento y autodeterminar su conducta. “Y los hombres poseen mayor o menor Sabiduría en razón del conocimiento mayor o menor que posean de las verdades más importantes”.²

1.4. Significación de *la moral más alta y perfecta*. Problemática

Hasta la fecha de los *Principios*, obra que resume los principios del conocimiento humano y de las cosas materiales —entre ellas el mundo visible y, particularmente la Tierra—, faltan las partes concernientes a los seres vivos, concretamente el hombre. Investigaciones que aún no están listas, como reconoce el propio Descartes, pues se precisaba tiempo y dinero para sufragar los gastos que precisaban los complejos y numerosos experimentos físicos. Pero, “con el fin de que no queden incompletas y no falte nada de lo que en principio estimé que debía contemplar”,³ Descartes expone en la parte última del libro algunas observaciones acerca de los “sentidos externos e internos, es decir: los apetitos naturales y las pasiones”⁴. Promete subsanar la laguna de los *Principios*

¹ Carta prefacio de los *Principios*, p. 9 (A/T, IX-2, 3-4)

² Carta prefacio de los *Principios*, p. 8 (A/T, IX-2, 3)

³ *Principios*, IV, art.188, p. 396 (A/T, IX-2, 310). “Daría por concluida esta cuarta parte de los Principios de la filosofía, si la acompañara de otras dos partes: la primera, relacionada con la naturaleza de los animales y de las plantas; la segunda, relacionada con la naturaleza del hombre. Éste fue el plan concebido cuando inicié este tratado.” *Principios*, IV, art. 188, p. 396 (A/T, IX-2, 309)

⁴ *Principios*, IV, art. 190, 397 (A/T, IX-2, 311)

en el momento que avance en los conocimientos requeridos. Dice a Chanut que “existe un grandísimo intervalo entre esa noción general del cielo y de la tierra que intento dar en mis *Principios* y el conocimiento particular de la naturaleza humana, de la cual nada he dicho aún.”¹

Mientras tanto, en los libros conocidos por el gran público, Descartes expone la “nueva filosofía” delineada en los *Principios*, acerca de los principios del conocimiento humano y su teoría del mundo material, los cuales están sistematizados y extendidos por doquier, pero no así la *más alta y perfecta moral*, que coronaría el proyecto cartesiano. Su ausencia ha generado en los intérpretes problemas fuertes en cuanto a la orientación que podría tener la moral en el conjunto de la obra. Se abre así la problemática para valorar los escritos morales cartesianos: ¿es que Descartes finalmente aporta una moral cierta? Esta elaboración moral sistemática no fue redactada² por Descartes, así que no podemos pretender conocer su moral definitiva.³ Tal dificultad persiste y nutre la diversidad de interpretaciones sobre la moral cartesiana, especialmente a la vista de la existencia de su correspondencia sobre temas morales y las *Pasiones*, en las que ajeno a la reserva guardada para no pronunciarse públicamente⁴ en moral, Descartes discurre en los

¹ A Chanut, 15 de junio de 1646, p. 226 (A/T, IV, 441)

² “Nul ouvrage, cependant, ne contient, sur ce point, une doctrine définitive.” F. Alquié, *Op. cit.*, p. 318.

³ Así lo sostienen estudiosos importantes de su obra: G. Rodis-Lewis, M. Guérout, y P. Mesnard. Al respecto dice E. Gilson: “Nous n’avons pas la morale définitive de Descartes, et lui même ne s’est jamais satisfait dans ce domaine, puisque ‘la plus haute et la plus parfaite morale..., présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse’. Sur ce point, comme en ce qui concerne la Médecine et la Mécanique, la philosophie cartésienne est demeurée inachevée.” E. Gilson, *Le discours de la méthode*, Vrin, París 1947, p. 231.

⁴ Descartes confiesa a Chanut que está entusiasmado de que, a través de Clerselier, la Reina Cristina de Suecia, conocerá sus escritos, si bien teme que no sean enteramente de su gusto por no tocar asuntos de moral. “Quizá si hubiera tratado en ellos de asuntos de moral podría albergar la esperanza de que resultasen más de su agrado. Mas es precisamente de eso de lo que no debo meterme a escribir. Los señores Regentes están tan airados conmigo por los inocentes principios de física que han visto, y tan fuera de sí porque no hallan en ellos pretexto alguno para poder calumniarme, que si ahora tratase de moral no me dejarían sosiego. Ya que si un padre Bourdin ha creído hallar motivo suficiente para acusarme de escéptico por el hecho de que he refutado a los escépticos; y si un ministro ha dado en el empeño de convencer a todo el mundo de que soy ateo sin aducir más razones que la de que he intentado demostrar la existencia de Dios,

problemas morales y antropológicos. En estas fuentes Descartes aporta una particular concepción del hombre, de sus pasiones y su conducta.

La ausencia de la *más alta y perfecta moral* ha dejado un vacío generador de múltiples controversias. Algunos intérpretes han señalado, con cierta decepción, la inexistencia de la moral científica, deducida enteramente de la metafísica y la física, pretendiendo significar con ello la supuesta claudicación del proyecto cartesiano de construir un sistema según el orden de las razones evidentes. Dice Guérout que, “si hay una ciencia de la medicina y de la moral, ésta debe ser de carácter matemático-deductivo y derivar del entendimiento solo.”¹ Para Guérout el desarrollo completo de la ciencia que se deriva según el orden de las razones se topa con una dificultad al desembocar en el estudio del hombre.

“A falta de la utilidad derivada de las ciencias exactas, la voluntad exige al entendimiento que descubra conocimientos biológicos y moralmente útiles de un orden muy diferente del de las aplicaciones técnicas de la ciencia exacta, y

¿qué no llegarían a decir si me metiera a examinar cuál es el justo valor de todas las cosas que podemos desear o temer; cuál será el estado del alma tras la muerte; hasta qué extremo debemos amar la vida; y cómo debemos ser para que el perderla no nos inspire temor alguno? Por mucho que no manifestara sino las opiniones más conformes con la religión y las de mayor provecho para el bien del Estado, no dejarían de pretender que soy enemigo de ambas cosas. Y creo, en consecuencia, que lo mejor que puedo hacer de ahora en adelante es abstenerme de hacer libros y tomar como lema:

Illi mors gravis incubat,
Qui, notus nimis omnibus,
Ignotus moritur sibi,

“Cuán triste muerte se prepara quien, conocido en exceso de todos, muere sin haberse conocido a sí mismo” (Séneca, *Tiastes*, 401-403).

No estudiar ya sino para instruirme y no comunicar mis pensamientos sino a aquéllos con los que pueda platicar en privado.” A Chanut, 1 de noviembre de 1646, pp. 229-230 (A/T, IV, 536-537)

¹ “S’il y a une science de la médecine et de la morale, elle doit être de type mathématique-déductif et relever de l’entendement seul.” M. Guérout, *Op. cit.*, vol. II, p. 242.

colocadas sobre un plano radicalmente heterogéneo al de la verdad especulativa. Éstos se descubren en el plano de la vida misma, de la experiencia cotidiana, del sentimiento, en tanto que toda esta región, la de la unión del alma y del cuerpo, constituye una esfera aparte, cuyas enseñanzas contradicen las verdades del entendimiento puro.”¹

En consecuencia, a falta de la luz que ilumine la voluntad, el entendimiento le proporcionará a ésta un sucedáneo, que tiene como objeto el conocimiento psicológico y psicofísico.² Para Guérault es el “drama de la moral cartesiana”, suscitado por la moral provisional (*provisoire*) que anunciaba la moral definitiva (*definitive*)³ que debía reemplazarla. En consecuencia, para Guérault el tratado de las *Pasiones* y la correspondencia moral, al no brindar la certeza necesaria y metafísica, han consolidado como definitivas las máximas de la moral provisional: “la moral no ha podido constituirse definitivamente más que instalando definitivamente al hombre en el estatuto de lo provisorio y lo incierto.”⁴

¹ “A défaut de l'utilité dérivée des sciences exactes, la volonté commande à l'entendement de découvrir des connaissances biologiquement et moralement utiles d'un ordre tout différent des applications techniques de la science exacte et situées sur un plan radicalement hétérogène à celui de la vérité spéculative. Elles se découvrent sur le plan même de la vie, de l'expérience quotidienne, du sentiment, en tant que toute cette région, étant celle de l'union de l'âme et du corps, constitue une sphère à part, don't les enseignements contredisent aux vérités de l'entendement pur.” M. Guérault, *Op. cit.*, vol. II, p. 243.

² “En conséquence, il faudra qu'à son défaut l'entendement lui en fournisse quelque succédané. On retrouve, mais sur un autre plan, —celui de la connaissance psychologique et psychophysique— le problème primitif d'un succédané à découvrir pour la science.” M. Guérault, *Op. cit.*, vol. II, p. 245.

³ A propósito, Descartes no utiliza el término definitiva sino siempre el de la “más alta y perfecta moral”. G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, PUF, París, 1962.

⁴ “La morale n'a pu se constituer définitivement qu'en installant définitivement l'homme dans le status du provisoire et de l'incertain.” M. Guérault, *Op. cit.*, p. 257. Agrega Guérault: “La morale provisoire de la IIIe partie du Discours instituait ses maximes par rapport à l'état d'ignorance et d'incertitude où nous étions avant d'entreprendre les sciences. La morale du Traité des Passions et de la Correspondance institue ses maximes par rapport à l'état d'ignorance et d'incertitude où elle aperçoit que l'homme doit nécessairement subsister à l'égard des vérités relatives à la vie.” M. Guérault, *Op. cit.*, vol. II, p. 258.

Desde su punto de vista la moral de las *Pasiones* es definitiva ante la imposibilidad de alcanzar una moral científica y exacta. Podemos comprender la objeción de Guérout para no ubicar la moral en el proyecto filosófico cartesiano, si atendemos a lo que expresan las *Reglas*: en éstas Descartes sostiene la idea de un conocimiento unificado y perfectamente concatenado, de manera que la mente pudiese recorrerlo con facilidad como lo hace con la serie de los números. Lo que sólo es posible si este conocimiento está asentado en verdades ciertas y evidentes, ya que garantiza también la verdad de sus conclusiones. “No podemos adquirir ciencia perfecta de todo aquello que sólo da pie a opiniones probables.”¹

La filosofía de Descartes se caracteriza por la búsqueda de certezas, tanto en el ámbito especulativo como en el práctico; con la salvedad que la verdad que se descubre en el mundo ordinario no es la verdad teórica del razonamiento matemático y metafísico. Descartes ha mostrado lo fallido que es buscar certeza metafísica en el campo de la acción. Dice Morgan que “la sugerencia de que la certeza pudiera eventualmente significar otra cosa más que la indubitabilidad absoluta necesita una investigación de la distinción entre certeza metafísica y moral.”² En efecto, el hecho es que Descartes asume ambas clases de certezas, lo que dificulta comprender la derivación de la moral de la metafísica y la física

Si bien es cierto que no existe una moral terminada y definitiva, con carácter de la *más alta y perfecta*, sí hay en las *Pasiones* y en las cartas morales las bases de una moral racional y material en constante evolución; lo que Chambers describe como “una norma

¹ *Reglas*, II, p. 95 (A/T, X, 363)

² “The suggestion that ‘certainty’ might occasionally mean something other than absolute indubitability necessitates an investigation of the distinction between metaphysical and moral certainty.” Vance. G. Morgan, *Op. cit.*, p. 26.

progresiva de la moralidad cartesiana”.¹ Por tanto, si la moral se alimenta de la metafísica y la física y forma una unidad con ellas, lo que hay que precisar es de qué unión se trata, y qué relación entabla la moral con los demás saberes. Para ello es importante revisar la estructura del árbol de las ciencias.

1.5. El árbol del conocimiento. Razón y experiencia unidas

La raíz del problema para comprender el carácter de la *moral más alta y perfecta* arranca con la manera como concebíamos la estructura del árbol del conocimiento, y el carácter de la ligazón que opera entre los saberes. Desde una perspectiva apodíctica y deductiva se estaría pretendiendo que Descartes realizase lo imposible: completar el árbol del conocimiento encontrando para la moral certeza metafísica². De esta manera, lo que el filósofo ofrece de moral (en sus cartas y en las *Pasiones*), no puede menos que ser un resultado decepcionante³ de esta moral definitiva que siempre permanecerá como una idea inalcanzable. Luego, desde este punto de vista el proyecto moral cartesiano sería un fracaso. Pero estamos en completo desacuerdo con esta posición. El árbol de las ciencias no contempla a la moral como un saber exacto, y la carta prefacio de los *Principios* echa

¹ Connor, J. Chambers, “The progressive norm of cartesian morality”, *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, G. J. D. Moyal (ed.), Routledge, Londres, 1996, p. 378.

² Espinas resume el radicalismo de la postura intelectualista y reduccionista. “Toute croyance non précédée du doute méthodique est funeste. Et les croyances politiques, pas plus que les autres institutions et coutumes vulgaires, gouvernement, famille, vêtements, aliments, rien ne doit être accepté d’aucun homme sans discussion et démonstration préalables. C’est l’intellectualisme absolu et l’individualisme absolu qui se trouvent posés comme conditions non seulement de toute morale et de toute politique, mais des activités élémentaires les plus indispensables à l’entretien de la vie. On ne pourra plus respirer sans le congé de la raison pure.” A. Espinas, *Op. cit.*, vol II, pp. 12-13. Espinas defenderá el proyecto moral cartesiano como una búsqueda de la moral definitiva e indubitable, que ofrecería el precedente de una ciencia social (la sociología del siglo XIX), una ciencia verdadera y distinta. *Ibid*, p. 202.

³ M. Guérault, *Op. cit.*, p. 257. “Elle apparaît, en effet, comme se substituant à l’idéal supérieur, mais irréalisable, d’une morale fondée sur les sciences exactes et entièrement commandée par la médecine mécaniste. Elle est même présentée comme une sorte de compensation à une déception éprouvée.” p. 255.

luz al respecto; en ésta se nos remite a la idea primigenia de sabiduría con que califica Descartes su proyecto filosófico.

La concepción de la moral como sabiduría (ciencia y moral unidas), representadas en la metáfora del árbol del conocimiento no se constituye en una sola dirección: de la raíz a los frutos, sino tanto en un sentido ascendente como descendente. Las ciencias están conectadas unas con otras lo que permite circular la savia del árbol que asciende desde sus raíces hasta el tronco y sus ramas. Lo que existe es una constante retroalimentación entre las verdades o principios que justifica la razón metafísica, y las que la experiencia legitima o confirma como tales.¹ Descartes no se está ciñendo al modelo deductivo que establecería una ciencia de la medicina y una moral exactas. Él se guía también por la evidencia que le presenta la evolución de sus pensamientos e investigaciones empíricas. Cuando incursiona en la naturaleza del hombre no excluye el amplio abanico de registros prácticos que presenta: la presencia del elemento psicológico y moral en los afectos humanos, que no puede obviarse tratándose de dar una orientación a la conducta de los hombres, acerca de lo que se debe hacer en cualquier circunstancia de la vida. La idea que Descartes tiene del hombre y la moral están ligadas a este concepto de sabiduría o concepción sintética del conocimiento trazada en el árbol del conocimiento, que tiene sus simientes en las primeras obras juveniles del filósofo.

Descartes no sostiene un deductivismo a ultranza, pues se percató de la variedad y especificidad de las cosas que por fuerza encontraban un fuerte apoyo en la experiencia.² No se puede pretender que la razón por sí misma sin ayuda de la experiencia pueda

¹ En la sexta parte del *Discurso* Descartes destaca el papel tan importante que va a desempeñar la experiencia en el proceso del conocimiento.

² Consultar D. M. Clarke, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Alianza Editorial, Madrid, 1986; J. F. Scott, *The scientific work of René Descartes*, Crane, Russak and Company, Inc, Nueva York, 1976.

resolver de antemano los múltiples desenvolvimientos que un hecho puede tener. “Así proceden aquellos filósofos que, descuidando las experiencias, piensan que la verdad surgirá de su propio cerebro, como Minerva del de Júpiter.”¹ En este sentido, y como bien afirma Mesnard, el modelo *more geometrico*² no reproduce fielmente el ritmo creador de las ideas de Descartes. Por ejemplo, sus trabajos en la física dan una buena prueba de ello. Baste mencionar que la física cartesiana no es esa “física geométrica” como algunos intérpretes³ la han considerado, sino una física que aporta elementos para una teoría de los cuerpos materiales.⁴ Descartes es consciente de las limitaciones teóricas y prácticas para confirmar todas las verdades particulares que se podrían deducir de su física, las cuales requieren para ello de la experimentación que precisa grandes inversiones de dinero y el trabajo de varias generaciones.⁵ También para las verdades de la física —como dice a Mersenne— sólo es posible alcanzar una certeza moral. Descartes lleva a cabo experiencias porque son éstas las que pueden corroborar en la realidad las teorías e hipótesis.

“Si alguna de las cosas de que hablo al principio de la *Dióptrica* y de los *Meteoros* producen extrañeza, porque las llamo suposiciones y no parezco dispuesto a probarlas, téngase la paciencia de leerlo todo atentamente, y confío en que se

¹ *Reglas*, V, p.111 (A/T, X, 390)

² P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, París, 1936. Consultar también su artículo “L’arbre de la sagesse”, *Descartes. Cahiers de Royaumont*, Les Éditions de Minuit, París, 1957.

³ “Pero si Descartes no estableció la realidad de los fenómenos extensos fue porque para él estaba a cubierto de cualquier duda. Y efectivamente, si, dicho de forma general, los fenómenos reales son los fenómenos inteligibles y sobre todo aquellos que están inteligiblemente enlazados entre sí, está claro que para Descartes, cuya física toda no es sino geometría, no hay nada más inteligible que la extensión, ni nada tan inteligiblemente relacionado como los fenómenos de figura y movimiento.” O. Hamelin, *El sistema de Descartes*, Losada, Buenos Aires, 1949, p. 250. Consultar también la introducción de G. Quintás de la versión española de los *Principios de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1995.

⁴ L. Benítez, *El Mundo en René Descartes*, UNAM, México, 1993; J. Cottingham, *Descartes*, UNAM, México, 1995.

⁵ *Discurso*, VI, p. 69 (A/T, VI, 63-65); Carta prefacio de los *Principios* (A/T, IX-2, 20)

hallará satisfacción, pues me parece que las razones se enlazan unas con otras de tal suerte que, como las últimas están demostradas por las primeras, que son sus causas, estas primeras a su vez lo están por las últimas, que son sus efectos. Y no se imagine que en esto cometo la falta que los lógicos llaman círculo, pues como la experiencia muestra que son muy ciertos la mayor parte de esos efectos, las causas de donde los deduzco sirven más que para probarlos, para explicarlos, y, en cambio, esas causas quedan probadas por estos efectos. Y si las he llamado suposiciones, es para que se sepa que pienso poder deducirlas de las primeras verdades que he explicado en este discurso.”¹

Desde sus trabajos tempranos como el *Tratado del hombre*² hasta obras tardías como *La Descripción del cuerpo humano y de todas sus funciones*, destaca la preocupación de Descartes por el funcionamiento fisiológico del cuerpo. Así lo demuestran sus experimentos anatómicos y numerosas disecciones y vivisecciones que describe a sus interlocutores en su correspondencia. Dice así a Mersenne:

“En efecto, he considerado no sólo lo que Vesalio y los otros escriben de anatomía sino también muchas cosas más particulares que las que ellos escriben, las cuales he subrayado haciendo yo mismo la disección de animales diversos. Es un ejercicio al que a menudo me he ocupado desde hace once años, y creo que apenas si existe un médico que haya observado tan detalladamente como yo.”³

¹ *Discurso*, VI, p. 76 (A/T, VI, 76)

² El tratado formaba parte de la composición de otra obra mayor, *El mundo o tratado de la luz*.

³ A Mersenne, 20 de febrero de 1639 (A/T, II, 525)

También en un conjunto de breves escritos,¹ recoge importantes observaciones sobre la constitución y formación de los órganos vitales. Todo ello permite formarnos de Descartes la imagen de un científico entregado a la investigación práctica; al estudio del hombre de carne y hueso por más que abunden las interpretaciones que resten la importancia que él mismo confirió al cuerpo humano. Detrás de ello se encontraba, sin lugar a dudas, su entusiasta convicción de poder ofrecer una medicina nueva² que permitiera prolongar la vida, a la que amaba y de la que esperaba grandes cosas, entre ellas “vivir más de un siglo”³. Descartes había manifestado a Huygens su deseo de construir una ciencia de la medicina, enteramente verdadera y apoyada en la física, propósito que no pudo llevar a cabo.⁴ En la tarea de encontrar esta medicina nueva de gran utilidad para la moral, Descartes otorga un papel decisivo al proceso de la observación y experimentación científicas, lo que a su vez le da motivos de preocupación por cuanto expresa: “veo cada día cómo se retrasa más y más el propósito que he concebido de instruirme, a causa de una infinidad de experiencias que me son precisas y que no puedo hacer sin ayuda ajena.”⁵

Todo este bagaje científico comenzado tempranamente con sus trabajos de física constituye la fuente científica de la que se alimentará su estudio del hombre real y verdadero. También su interés por las pasiones o sentimientos, a cuya afirmación inducían

¹ *Primae Cogitationes Circa Generationem Animalium et Nonnulla de Saporibus*. En trabajos como *Excerpta Anatomica, Varia, Remedia et Vires Medicamentorum*, existen diversas observaciones sobre embriología, enfermedades y secreciones. (A/T, XI, 503-504)

² “Pero diré tan solo que he resuelto emplear el tiempo que me queda de vida en procurar adquirir algún conocimiento de la naturaleza, que sea tal que se puedan derivar para la medicina reglas más seguras que las hasta hoy usadas.” *Discurso*, VI, p. 77 (A/T, VI, 78)

³ A Huygens, 20 de diciembre de 1637 (ALQ, I, 818)

⁴ “Mais, parce que j’ai besoin de beaucoup de temps et d’expériences pour examiner tout ce qui sert à ce sujet, je travaille maintenant à composer un Abrégé de Médecine, que je tire en partie des livres et en partie de mes raisonnements, et que j’espère me pouvoir servir par provision à obtenir quelque délai de la Nature, et à poursuivre mieux ci-après en mon dessein.” A Huygens, 4 de diciembre de 1637; ALQ, I, 817 (A/T, I, 649)

⁵ *Discurso*, VI, p. 75 (A/T, VI, 75)

de tiempo atrás los textos juveniles, y su talante entusiasta y mundano. Todas estas experiencias en su conjunto probablemente le forjaran una opinión más amplia y fecunda de la naturaleza humana.

Las ideas antropológicas y morales que aporta Descartes en sus cartas morales y en las *Pasiones*, sin ser la *moral más alta y perfecta*, están fuertemente enraizadas en la metafísica y la física del árbol del conocimiento, al que no hay que interpretar reductivamente. La sabiduría cartesiana hay que concebirla como “un proceso orgánico en el que todas las facetas del conocimiento humano están interconectadas de un modo biológico más que mecánico”.¹ Esta concepción del árbol del conocimiento como un organismo con vida propia es la que mejor refleja las características de la empresa cartesiana.

La moral como sabiduría que pretende construir Descartes está en estrecha relación con todos los saberes, e imprime su propia dinámica para constituirse en un ámbito tanto racional como práctico; proceso que implica un constante movimiento de aprendizaje. Afirma Mesnard que el edificio del conocimiento representa la vida misma. “El árbol está vivo. Hay en este árbol una circulación de vida”.²

¹ “A close investigation of the tree of philosophy analogy, however, indicates otherwise. If we take this analogy seriously, it tells us Descartes understands this philosophical enterprise to be an organic process, in which all facets of human knowledge are interconnected in a biological rather than mechanical way.” Vance, G. Morgan, *Op. cit.*, p. 24.

² “L’arbre est vivant: Et il y a dans cet arbre une circulation de vie.” Para Mesnard esta característica es lo que diferencia el proyecto cartesiano de cualquier otra producción del arte humano, lo que explica que Descartes retome la metáfora del árbol y no la de enciclopedia o diccionario para representar la sabiduría. P. Mesnard, “L’arbre de la sagesse”, *Descartes. Cahiers de Royaumont*, Les Éditions de Minuit, París, 1957, p. 341.

1.6. Los frutos del árbol de las ciencias

La ausencia de una moral definitiva no ha invalidado el objetivo cartesiano de construir una filosofía que pudiera dar frutos de sus distintas ramas. “Y así como no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino sólo de las extremidades de las ramas, de igual modo la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en último lugar.”¹ Descartes destaca cuatro frutos. El primer fruto que resulta de seguir los principios del conocimiento, “es la satisfacción que se logra al identificar en los mismos diversas verdades que han sido ignoradas hasta su publicación.”² El segundo fruto es “que el estudio de estos Principios nos habituara poco a poco a juzgar mejor de todas las cosas con que hemos de habérnoslas y, de este modo, a ser más sabios.”³ La confianza que Descartes deposita en sus principios de la filosofía le lleva a extender sus alcances a la vida colectiva, donde éstos podrían tener también un efecto universalizable y unificante, incluso en temas de opinión y de creencias. Tal es el sentido del tercer fruto que aporta su filosofía al proyecto de la sabiduría. Dice Descartes en los *Principios*:

“El tercero es que las verdades que estos principios contienen, siendo muy claras y muy ciertas, alejarán todos los temas de disputa y, de esta forma, favorecerán una disposición en los hombres a la tolerancia y la concordia; se producirá, pues, el efecto contrario que generan las controversias de la escuela que, al hacer a cuantos la estudian más puntillosos y obstinados en la defensa de sus ideas, bien pudieran ser la primera causa de las herejías y de las disensiones que padece el mundo en nuestros días.”⁴

¹ Carta prefacio de los *Principios*, p. 16 (A/T, IX-2, 15)

² Carta prefacio de los *Principios*, p. 17 (A/T, IX-2, 17)

³ Carta prefacio de los *Principios*, pp. 17-18 (A/T, IX-2, 18)

⁴ Carta prefacio de los *Principios*, p. 18 (A/T, IX-2, 18)

Y el cuarto fruto de la filosofía reza:

“El último y principal fruto de estos Principios es que, al cultivarlos, se descubrirán muchas verdades que yo no he explicado en los mismos; de este modo, avanzando de unos a otros, se podrá adquirir con el tiempo un perfecto conocimiento de toda la Filosofía y acceder hasta el nivel más alto de Sabiduría. Pues al igual que cabe apreciar en relación con las artes que, siendo inicialmente rudas e imperfectas, sin embargo, a causa de que contienen algo verdadero y cuyo efecto se percibe en la experiencia, se perfeccionan poco a poco en razón del uso, de igual modo cuando se poseen principios verdaderos en filosofía, no puede evitarse hallar otras verdades al desarrollarlas.”¹

Como podemos ver la carta prefacio nos exige un desplazamiento de objetivos. No se trata de completar el edificio completo de la sabiduría,² sino de concentrar los esfuerzos

¹ Carta prefacio de los *Principios*, p. 18 (A/T, IX-2, 18)

² La imposibilidad de ofrecer una moral perfecta se topa con dificultades de orden teórico, pero también de carácter contingente. La “*moral más alta y perfecta*” se plantea como un ideal por cuanto que Descartes adelanta que no podrá verla completada pues exige una tarea colectiva. “Estoy seguro de que han de pasar muchos siglos antes de que se llegue a deducir en la forma indicada todas las verdades que cabe deducir de mis Principios, pues la mayor parte de las que es preciso indagar dependen de la realización de algunas experiencias particulares que nunca podrán ser realizadas por azar, sino que deben ser construidas con cuidado y con altos costes por hombres muy capaces, y porque difícilmente acontecerá que sean las mismas personas las que tengan la capacidad de servirse adecuadamente de ellas y la de construirlas.” Carta prefacio de los *Principios*, p. 19 (A/T, IX-2, 20). Descartes reconoce el carácter práctico y social de la investigación científica; son continuas sus alusiones de que no puede culminar él solo la tarea emprendida. “No me siento tan envejecido, no desconfío tanto de mis fuerzas y no me considero tan alejado del conocimiento de lo que aún falta, como para no intentar emprender la conclusión de este proyecto si llegara a disponer de la comodidad requerida para realizar todas las experiencias de las que tuviera necesidad para apoyar y justificar mis razonamientos. Sin embargo, apreciando que para ello serían necesarias grandes inversiones que un particular de mi condición no podría satisfacer estando desasistido de la ayuda pública, y no viendo que haya de alcanzar esta ayuda, creo que debo contentarme con estudiar teniendo como fin mi instrucción particular y confiar que la posteridad sabrá excusarme si, alcanzada esta situación, no me dedico a trabajar para ella.” Carta prefacio de los *Principios*, p. 17 (A/T, IX-2, 17)

en aspectos más concretos: —hacer uso de las verdades más fundamentales para descubrir continuamente nuevas verdades—. La propuesta cartesiana consiste, por tanto, en ofrecer puntos de partida para orientar y estimular la investigación. De esta manera los frutos del árbol de las ciencias son los descubrimientos y aplicaciones que se pueden derivar de los principios. Como dice Morgan, “la característica que define el árbol de la filosofía en su desarrollo y crecimiento orgánico es la consistencia de sus resultados y no precisamente la certeza metafísica de sus principios.”¹

En consecuencia tenemos que la *más alta moral* se postula como un ideal alimentado por el progreso que se va alcanzando en todas las ciencias. Por todo ello no podemos esperar que Descartes ofrezca una moral acabada y perfecta; con lo que escribirla iría contra el espíritu mismo de la investigación cartesiana de estar en constante perfeccionamiento. “La perfecta sabiduría es una actualidad solamente en relación con Dios, y para los hombres alcanzarla resulta un ideal.”² Asimismo, dice Rodis-Lewis que “las exigencias de la acción mantienen una serie de grados de probabilidad entre la incertidumbre total y el conocimiento completo de lo que se debe hacer: la más perfecta moral, en tanto que presupondría este saber alcanzado, no puede ser más que un ideal.”³ En consecuencia, la *moral más alta y perfecta* es una construcción racional de la moral, que crece junto con los demás saberes con los que mantiene una estrecha interdependencia.

¹ Vance, G. Morgan, *Op. cit.*, p. 30.

² “Perfect wisdom is an actuality only in respect to God, and remains an ideal for men to strive for.” Connor J. Chambers, *Op. cit.*, p. 391.

³ “Les exigences de l’action maintiennent ainsi une série de degrés de probabilité entre la totale incertitude et l’entière connaissance de ce qu’il faut faire: la plus parfaite morale, en tant qu’elle présupposerait ce savoir achevé, ne peut être qu’un idéal.” Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, PUF, París, 1962, p. 115.

1.6. Carácter moral de la empresa cartesiana

Es importante revalorar el carácter práctico y social de la empresa cartesiana, como el objetivo moral que la orienta y da sentido a sus desarrollos. Descartes subraya el carácter práctico de su filosofía que está encaminada a la transformación de la naturaleza, lo que la convierte también en una filosofía útil, al resolver necesidades reales de conocimiento y revertir frutos y aplicaciones para beneficio de los hombres. Entre sus ensayos destaca la *Dióptrica* que contiene una teoría de las lentes, uno de estos frutos que se derivan de una filosofía cierta y útil. Dice Descartes de los principios de su filosofía:

“Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de esta filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente para la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida.”¹

La actividad filosófica es el esfuerzo más loable entre las ocupaciones que existen, y lo es en razón de su finalidad, que no es la mera contemplación sino el servicio que el conocimiento puede prestar a la perfección de la vida y felicidad de los individuos. El

¹ *Discurso*, VI, p. 68 (A/T, VI, 61-62)

desarrollo de las ciencias necesariamente conllevaría el bienestar material de los hombres, como bien lo dice Descartes en el *Discurso* al hablar de las ventajas y comodidades que nos procura su desarrollo. La ampliación de los alcances del conocimiento y la posesión de la naturaleza van de la mano con el desarrollo de una moralidad más elevada.

“Pero si finalmente la diferencia que aprecian entre mis principios y los expuestos por todos los otros, así como la gran secuencia de verdades que pueden deducirse, les lleva a conocer lo importante que es continuar en la búsqueda de estas verdades, y hasta qué grado de Sabiduría, a qué perfección de vida y a qué felicidad los pueden conducir, me atrevo a pensar que todos intentarán dedicarse a un estudio tan beneficioso o, al menos, creo que todos favorecerán y prestarán ayuda en toda la medida que les sea posible a quienes se dediquen a este estudio con provecho.”¹

El precepto “nada vale quien a nadie es útil” se enmarca perfectamente en la ley moral que exige la procuración del bienestar de todos: —imperativo moral al que deben orientarse todos los esfuerzos científicos y filosóficos.

“Pero tan pronto como hube adquirido algunas nociones generales de la física y comenzado a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, notando entonces cuán lejos pueden llevarnos y cuán diferentes son de los principios que se han usado hasta ahora, creí que conservarlas ocultas era grandísimo pecado, que infringía la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres, en cuanto ello esté en nuestro poder.”²

¹ Prefacio de los *Principios*, p. 19 (A/T, IX-2, 20)

² *Discurso*, VI, p. 68 (A/T, VI, 61)

El proyecto de la adquisición del saber y de la conquista de la naturaleza quedaría truncado sin la consumación final: de contribuir al mayor desarrollo moral de las personas. Cabe advertir que la perspectiva científica de Descartes puede derivar en interpretaciones, de carácter instrumental, que no hacen justicia al sentido de su moral. Para Guérout el naturalismo de la moral “la subordina enteramente a las ciencias positivas y hace de ella su pura y simple aplicación.”¹ Sin embargo, la moral cartesiana no se reduce a ser una técnica. Por ejemplo, la salud que Descartes considera el primer bien y fundamento de todos los bienes de esta vida, está fuertemente vinculado a la moral: “porque el espíritu mismo depende del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio para hacer que los hombres sean comúnmente más sabios y más hábiles que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina en donde hay que buscarlo.”²

Descartes descubre que los problemas morales están estrechamente relacionados con los estados fisiológicos del cuerpo, por lo que la medicina es doblemente necesaria para atacar las enfermedades que debilitan las almas y cuerpos de las personas. En este sentido Laporte afirma que no es la mecánica sino la medicina una de las prioridades más importantes de Descartes.³ El sabio no pretende con la ciencia el imperio de la naturaleza.⁴ El entendimiento a través de la reunión unitaria de las ciencias debe iluminar

¹ “Ce naturalisme de la morale, qui la subordonne entièrement aux sciences positives et fait d’elle leur pure et simple application, se relie, chez Descartes, à la séparation absolue du domaine de la philosophie et du domaine de la foi.” M. Guérout, *Op. cit.*, vol. I, p. 222

² *Discurso*, VI, p. 68 (A/T, VI, 62)

³ “On le voit: Descartes ne met pas au premier plan le progrès des arts et métiers. Et il est ridicule de célébrer en lui l’apôtre du Machinisme.” J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, París, 1950, p. 423.

⁴ “Nous sommes loin d’une “morale industrielle”. Il y a certes, chez Descartes, l’idée d’une technique morale —d’un “art moral”, si l’on veut— qui serait une application de la Physique et qui consisterait en une sorte d’hygiène psychophysiologique; l’idée n’en est d’ailleurs point étrangère à la théologie chrétienne, elle se retrouve dans les Exercices spirituels de saint Ignace et dans tous les traités d’ascétique. Mais, chez Descartes comme chez les théologiens, cette “moral de moyens” est suspendu à une “morale des fins”, qui

a la voluntad para que en cada circunstancia de la vida elija la opción correcta. Se trata de lograr el “gobierno de sí mismo”. Para conseguirlo hay que vencer problemas de orden práctico que la vida acarrea: como la regulación de los deseos, la evaluación de los bienes, el peso de las contingencias de la vida y los avatares de la fortuna; aspectos todos que precisan el adecuado ejercicio de la libertad del sujeto. Más adelante analizaremos el concepto cartesiano de virtud y su carácter vertebrador de la acción moral. Para ello es imprescindible recurrir a la correspondencia moral del filósofo, que nos permitirá concretar la naturaleza de dicha perfección moral del individuo, como los medios para acceder a ella.

poursuit la “réformation de l’homme intérieur” et qui subordonne tout à ces objets.” J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, París, 1950, pp. 423-424.

II. La presencia del hombre real y verdadero

1. Controversias en torno a la idea cartesiana del hombre

La reflexión moral remite necesariamente a una antropología. Es preciso recoger, en primera instancia, la idea que del hombre tiene Descartes. Siguiendo el orden fundacional del árbol de las ciencias que establecen los *Principios*, la moral cartesiana enraizada en los saberes de la metafísica y la física se sustenta, asimismo, en el conocimiento del hombre.¹ Distintas lecturas se han hecho sobre la idea del hombre en la filosofía cartesiana, y numerosas controversias ha suscitado su concepto. Dos interpretaciones excluyentes entre sí, se han derivado de los textos cartesianos:

a) Una concepción meramente mecanicista, como aparece en el *Tratado del hombre*; la reducción del funcionamiento del cuerpo a las propiedades de la materia que ha rubricado el célebre automatismo cartesiano.

“Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios da forma con el expreso propósito de que sea lo más semejante a nosotros, de modo que no sólo confiere a la misma el color en su exterior y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que

¹ *Principios*, IV, art. 188, p. 396 (A/T, IX-2, 309)

no provienen sino de la materia y que no dependen sino de la disposición de los órganos.”¹

El objetivo del *Tratado del hombre* desde la perspectiva de la “máquina”² del cuerpo expone las funciones vitales que son comunes al hombre y al animal:³ —la circulación, la respiración, la digestión, etc. —, las cuales no requieren de ningún principio anímico para realizar su actividad, sino únicamente la disposición y movimientos de los órganos del cuerpo. Es decir, que Descartes estudia el cuerpo humano de una forma material y científica. Con ello da un giro completo a las explicaciones biológicas. El cuerpo humano contiene en sí mismo el principio corporal de todos sus movimientos;⁴ al igual que los demás cuerpos materiales y extensos éste funciona siguiendo las leyes del mecanicismo.

Armado de su teoría mecánica de los cuerpos Descartes analiza los distintos y variados procesos fisiológicos como la nutrición, la digestión, la circulación de la sangre, los movimientos musculares y nerviosos. Estos procesos se producen gracias al movimiento que realizan los espíritus animales,⁵ los cuales salen del corazón, llegan al cerebro y, de

¹ *Tratado del hombre*, p. 50 (A/T, XI, 120)

² *Ibidem*.

³ G. Quintás ha destacado el manejo que Descartes hace de los problemas y conceptos teóricos de plena actualidad en su época, y lo importante que es para su faceta científica y empírica por cuanto que usualmente “sus tratados únicamente se vinculan en determinados sectores filosóficos con los movimientos especulativos y metafísicos del siglo.” Ver G. Quintás, “Introducción y notas” de R. Descartes, *Tratado del hombre*, nota 3, p. 50, Editora Nacional, Madrid, 1980. Por ejemplo, del concepto de “espíritus animales”, que “eran generalmente aceptados y lo siguieron siendo por figuras tan representativas dentro de la corriente iatromecánica como Borelli.” *Ibid.*, p. 51.

⁴ *Tratado del hombre*, p. 50 (A/T, XI, 120)

⁵ Los espíritus animales son “las partes más vivas y más sutiles de la sangre”, que al ser conducidas a lo largo de las terminaciones nerviosas hasta los músculos y los órganos de los sentidos originan la diversidad de movimientos del cuerpo humano. Utilizando el símil de una fuente de los jardines reales Descartes identifica los espíritus animales con el agua que pone en movimiento la máquina de esta fuente, “ya que la fuerza con que el agua brota al salir del manantial basta para mover distintas máquinas o incluso para hacerlas tocar algún instrumento o pronunciar algunas palabras, según estén dispuestos los tubos que distribuyen el agua por los circuitos.” *Pasiones*, I, arts. 10-15, pp. 71-81 (A/T, XI, 334-341) *Tratado del*

ahí nuevamente, y a través de los nervios y la sangre, a todos los órganos del cuerpo.¹ La reducción del cuerpo humano a la mera consideración de las propiedades de la materia, si bien frente a la tradición representa un cambio de perspectiva para estudiar los procesos de la vida², es tan sólo una parte de la idea de hombre que Descartes concibe.

El *Tratado del hombre* tuvo una amplia repercusión en el entorno científico de la época; era de esperar que nutriera toda una línea interpretativa —la del *homme machine*—, que abrió una línea de investigación enteramente materialista, como lo constata la obra de La Mettrie, *L'homme machine*. La extensión de la tesis mecanicista por parte de La Mettrie del animal máquina al hombre máquina, sería inadmisibile para Descartes quien desde siempre tuvo el cuidado de delimitar las reglas del mecanicismo para el cuerpo en tanto extensión, pero nunca para el compuesto alma-cuerpo que es el hombre. Así, entre los cuerpos que componen el universo físico se encuentra el cuerpo humano que Descartes reconoce es diferente de los demás cuerpos.

“Cuando hablamos del cuerpo de un hombre, no entendemos una parte determinada de materia, ni que tenga un tamaño determinado, entendemos solamente toda la materia que está simultáneamente unida con el alma de este

hombre, pp. 60-67 (A/T, XI, 129-138) En nuestro lenguaje contemporáneo equivaldrían a las “anticipaciones de las señales eléctricas nerviosas”, K. R. Popper; J.C. Eccles, *El yo y su cerebro*, Labor Universitaria, Barcelona, 1980, p. 200.

¹ Dice Cottingham que “sus minuciosos estudios anatómicos lo condujeron a la correcta conclusión de que la clave para comprender tales funciones era el sistema nervioso.[...] Aunque inexacta en sus detalles, la teoría cartesiana fue un estímulo para la investigación científica, al proponer que el sistema nervioso humano podría ser visto como un mecanismo susceptible de investigación minuciosa, al igual que cualquier otra estructura física en el universo.” J. Cottingham, *Descartes*, UNAM, México, 1995, p. 166.

² Desechar el elemento animista de los procesos corporales tuvo implicaciones positivas para el desarrollo de la medicina. Vartanian ha destacado los impactos que tuvo la biología cartesiana en los desarrollos materialistas de las ciencias de la vida acontecidos en el siglo siguiente. A. Vartanian, *Diderot and Descartes. A study of scientific naturalism in the enlightenment*, Greenwood Press Publishers, Connecticut, 1975.

hombre; de modo que si esta materia cambia y su cantidad aumenta o disminuye, creemos siempre que es el mismo cuerpo, *idem numero*, pensando que permanece junto y unido substancialmente a la misma alma; y creemos que este cuerpo está todo entero mientras tenga en sí todas las disposiciones que se requieren para conservar esta unión.”.¹

El cuerpo del hombre unido a una mente racional deja de ser un mero autómatas. Su mente experimenta el conjunto de sus sensaciones internas y externas a través de la recepción de las impresiones de los objetos. Éstos inhieren en los órganos de los sentidos y ponen en marcha el proceso mecánico de transmisión de los estímulos que llegan al cerebro y hacen que la mente experimente sus distintos sentimientos: —de sed y hambre, de dolor, las variaciones del sonido, las sensaciones de agrado o desagrado, las diferentes ideas sobre luces y colores, las inclinaciones naturales o temperamentos y las distintas pasiones—; “imitando lo más perfectamente posible los de un verdadero hombre”.² En resumidas cuentas: las percepciones sensoriales, los sentimientos internos como el hambre, el dolor y, asimismo, las pasiones, sólo pueden experimentarse en un compuesto de mente y cuerpo.

b) La otra postura interpretativa es la desplegada ampliamente en las *Meditaciones*, que privilegia la naturaleza inmaterial y espiritual del hombre sobre su cuerpo, y así concibe al hombre como mera cosa pensante.

¹ “Mais quand nous parlons du corps d’un homme, nous n’entendons pas partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l’âme de cet homme; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c’est le même corps, *idem numero*, pensant qu’il demeure joint et uni substantiellement à la même âme; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu’il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union”. Al P. Mesland, 9 de febrero de 1645 (A/T, IV, 166). La traducción es nuestra.

² *Tratado del hombre*, p. 117 (A/T, XI, 202)

“Por lo tanto, puesto que sé de cierto que existo y, sin embargo, no advierto que a mi naturaleza o a mi esencia le convenga necesariamente otra cosa, sino que yo soy algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar. (Y aun cuando, acaso, o más bien, ciertamente, como luego diré, tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo.”¹

Descartes afirma que para conocer su propia naturaleza la intelección basta. Tal comprensión no puede ser alcanzada por los sentidos ni por el esfuerzo de la imaginación ya que sólo ofrecen una representación incompleta, y por ello defectuosa. Lo que no en balde originó en su filosofía la imagen de sujetos desencarnados, y por tanto el calificativo de angelismo². Sin embargo, ninguna de ambas interpretaciones por separado da cuenta de la idea que del hombre tiene Descartes. El hombre “real” o “verdadero” es una unidad compuesta de alma y cuerpo en interacción constante y recíproca.

“Al igual que nosotros, estos hombres estarán compuestos de un alma y un cuerpo.

Es necesario que, en primer lugar, describa su cuerpo y, en segundo lugar, su alma;

¹ *Meditaciones*, VI, pp. 139-140 (A/T, IX-1, 62)

² En el mismo tono pero ya en fecha contemporánea, Maritain seguirá imputándole a Descartes el pecado de angelismo: “el dualismo cartesiano divide al hombre en dos substancias completas unidas entre sí, nadie sabe de qué modo: de un lado, el cuerpo, que es tan sólo extensión geométrica, del otro lado, el alma que sólo es pensamiento: un ángel habitando una máquina y dirigiéndola por medio de la glándula pineal.” J.

finalmente, debo mostrar cómo estas dos naturalezas deben estar unidas para dar lugar a la formación de hombres que sean semejantes a nosotros”¹

Descartes asume la unidad del hombre desde los inicios de su reflexión filosófica, pero dejará en suspenso la verdad admitida para analizar su física y metafísica, es decir, el análisis de la mente y el cuerpo por separado. Ello ha originado que se piense que la idea unitaria del hombre que Descartes sostiene responde a un intento posterior, *ad hoc*. Dicen algunos críticos: —que para evitar la ruptura del hombre cuya integridad había conquistado la filosofía tomista.² Gilson ha señalado que la filosofía de la distinción³ por la cual se nos hace manifiesto que la mente no es más que pensamiento y el cuerpo extensión imposibilita concebir la unión. Gilson ha mostrado los puntos de encuentro y también de ruptura de Descartes con la tradición escolástica —con la concepción tomista del hombre como unidad—, así subraya que, tal como están definidas alma y cuerpo en la metafísica cartesiana Descartes no podría reunir las para constituir un “hombre”.⁴ En este trabajo podrá verse que la unión del alma con el cuerpo no es una hipótesis adicional en el

Maritain, *El sueño de Descartes*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1956, p. 126; J. Maritain, *Tres reformadores*, EPESA, Madrid, 1948, pp. 85-112.

¹ *Tratado del hombre*, p. 49 (A/T, XI, 119-120)

² Tal es la posición de Hamelin, para quien Descartes “por múltiples razones, quiso dar una unidad real al compuesto humano, inventando con ese fin, la doctrina de la unión sustancial. O. Hamelin, *Op.cit.*, p. 293. Hamelin piensa que la teoría de la unión sustancial es inconsistente en el sistema, y que su introducción, por parte de Descartes, sólo puede comprenderse a la luz de una continuidad con la tradición escolástica que él es incapaz de romper. “La metáfora del piloto y el navío, tomada de Aristóteles, la expresión unión sustancial, tomada de la escolástica, hacen presumir que la doctrina cartesiana de la unión del alma y del cuerpo se inspira en esta última. [...] Mientras tanto, podemos fácilmente darnos cuenta de que la posición de Descartes frente al conjunto del problema es sensiblemente la misma que asumiera la escolástica.” pp. 292-293.

³ “La philosophie médiévale distinguait le corps et l’âme moins réellement que Descartes, en ce qu’elle n’en faisait pas deux substances complètes, et c’est pourquoi elle avait moins de peine que lui à les unir, mais, par un renversement curieux des positions, à partir du moment où Descartes se décide à unir l’âme et le corps, il devient beaucoup moins capable que la philosophie médiévale de les distinguer”. E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1967, p. 250.

⁴ “Descartes, qui se donne d’abord deux morceaux, ne réussit plus à les rejoindre pour en faire un homme.” *Ibid*, 254.

pensamiento cartesiano sino constitutiva del mismo. Para mostrarlo recurrimos a los argumentos que propone Descartes para concebir al hombre, los cuales son perfectamente consistentes. Laporte dice de la unión, “que es una de las piezas maestras del cartesianismo”¹. Y que, más que ninguna otra doctrina de Descartes, es reveladora del verdadero espíritu cartesiano.²

En efecto, la teoría cartesiana de la unión alma-cuerpo presenta serias dificultades conceptuales difíciles de dirimir. Por ello continúa siendo desde entonces y hasta la fecha, un problema controvertido e insoluble.³ Ha corrido mucha tinta al respecto y, por nuestra parte, no pretendemos ahondar en sus dificultades teóricas. Nuestra investigación se mueve en el ámbito fáctico que Descartes ha abierto con la unión substancial. Nos interesa analizar el concepto de la unión del cual depende la existencia del “ hombre verdadero” que defiende Descartes; aquél que sólo puede ser concebido desde la organicidad de todas sus funciones, y no desde un dualismo excluyente. En este capítulo mostraremos que la filosofía cartesiana ofrece los fundamentos para pensar al hombre real y concreto. Desde las *Meditaciones* hasta las *Pasiones*, Descartes va desvelando las características que constituyen a un sujeto humano perfectamente encarnado.

¹ “La doctrine de l’union substantielle n’est certainement dans le Cartésianisme ni une “survivance” ni une “pièce rapportée”; et singulièrement impertinents sont ceux qui parlent à ce propos d’inadvertance ou d’incohérence. Elle est une des pièces maîtresses du Cartésianisme.” J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, París, 1950, p. 254.

² “La thèse de l’union entre l’âme et le corps est la contrepartie indispensable de celle de leur distinction: Ce sont là deux pièces également importantes de toute vraie doctrine de l’âme humaine. Et, “choquante” ou non, cette doctrine, qui n’est pas celle de Malebranche, mais qui n’est pas davantage celle de Saint Thomas, se trouve, autant et plus qu’aucune autre doctrine de Descartes, révélatrice du véritable esprit cartésien.” J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, París, 1950, p. 221.

³ Debido a la ausencia de una explicación científica satisfactoria de la relación de la mente con el cuerpo, el dualismo aún continúa siendo hasta nuestros días un reto al trabajo de investigación. Asimismo, es importante señalar que a la luz de las controversias contemporáneas, otra proyección de la separación cartesiana mente-cuerpo se ha traducido en una mecanización de las operaciones cognitivas que desemboca en los desarrollos de inteligencia artificial y robótica de plena actualidad en nuestros días. Ver K. R. Popper y J. C. Eccles, *Op. cit.*

Las *Meditaciones* es una obra que expone las verdades fundamentales del conocimiento. Entre estas nociones está la distinción de las sustancias, pero también se contempla su unión. Éste es el nudo difícil de desatar cuando se trata de explicar cartesianamente al hombre. De ahí que no paren, desde aquel entonces y hasta hoy, toda suerte de interpretaciones sobre este asunto, y cabe decir, la mayoría desafortunadas del pensamiento del filósofo.

La meditación sexta que trata de la “distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre” también hace profundo hincapié en la naturaleza de la unión: —en la constitución de “hombres verdaderos”, con sensaciones y sentimientos—, como veremos a continuación. Que Descartes repare en la unión alma-cuerpo es significativo, especialmente en el contexto de la reflexión metafísica de las *Meditaciones*. Primeramente revisaremos la riqueza intrínseca del *cogito*, primera verdad fundacional del conocimiento, para pasar más tarde a la naturaleza sensible y sentiente del sujeto.

2. Precisiones metodológicas

Hay que tener presente el cambio de niveles en que Descartes se mueve a la hora de leer su filosofía. En la reflexión metafísica Descartes hace abstracción por un momento, de las características fenomenológicas del sujeto: el tiempo necesario para descubrir los fundamentos ciertos y evidentes. Cabe recordar que el método cartesiano presenta dos facetas metodológicas: el análisis o resolución y la síntesis o composición,¹ a cuya correcta aplicación se aplican el *Discurso* y las *Reglas*. Las *Meditaciones* es un ensayo en el que se pone de relieve el carácter analítico-resolutivo del método, pero aplicado a la reflexión metafísica. Que Descartes haya empezado por la naturaleza espiritual del sujeto

y su distinción del cuerpo, y no por el compuesto formado por su unión obedece a su método y a su exigencia epistemológica de certeza metafísica. Dice en las *Reglas*, “que cada cosa debe ser considerada de diferente manera cuando hablamos de ella en orden a nuestro conocimiento y cuando hablamos en orden a su existencia real.”²

Descartes no ofrece de entrada la síntesis de sus descubrimientos. Sus críticos le reclamarán poner en orden deductivo y geométrico el conjunto de sus tesis con objeto de tener una idea más completa y accesible de su filosofía. Tarea no excesiva en un pensador acostumbrado al rigor demostrativo de los razonamientos matemáticos. Ante tal petición Descartes contesta que sus *Meditaciones* no las presenta a modo de tratado sino de enseñanza.³ Que en esta obra está situado en la perspectiva metodológica del análisis, esto es del descubrimiento de las causas, de las primeras verdades.

“El orden consiste en que las cosas propuestas en primer lugar deben ser conocidas sin el auxilio de las siguientes, y las siguientes deben estar dispuestas de tal modo que se demuestren sólo por las anteriores. Pues bien: yo he intentado, en la medida de lo posible, seguir este orden en mis meditaciones.”⁴

¹ Respuestas a las segundas objeciones, p. 125 (A/T, IX-1, 121)

² *Reglas*, XII, p. 149 (A/T, X, 418)

³ “Esta ha sido la causa de que yo haya escrito meditaciones, más bien que disputas y cuestiones —como los filósofos— o teoremas y problemas —como los geómetras—, para dar así testimonio de que no he escrito sino para quienes deseen tomarse el trabajo de meditar seriamente conmigo.” Respuestas a las segundas objeciones, p. 127 (A/T, IX-1, 123)

⁴ Respuestas a las segundas objeciones, p. 125 (A/T, IX-1, 121)

Es el análisis y no la síntesis lo que ofrecen las *Meditaciones*.¹ En esta obra Descartes lleva a cabo una actitud depurativa y ascética para desprenderse del comercio con los sentidos, y de todo aquello que es incierto y confuso. El resultado de esta fase de desprendimiento del mundo será el descubrimiento del *cogito*, primera verdad en el orden del conocimiento, que establece la naturaleza del sujeto en tanto pensamiento — *como ego cogitans*—. Pero la naturaleza del sujeto pensante no cancela la existencia del *vrai homme* que, dada su complejidad sólo podrá legitimarse más tarde, en un estadio posterior de la reflexión cartesiana.

3. Naturaleza espiritual del sujeto. *Res cogitans* y *res extensa*.

Las interpretaciones tradicionales de la epistemología cartesiana han concedido primacía a la intelección pura sobre la imaginación, la memoria y los sentidos. Ciertamente, Descartes nos ha advertido de su poca fiabilidad: “he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez.”² Razón de más para no dar enteramente crédito a la información que proviene de estas fuentes, especialmente al establecer los fundamentos del conocimiento verdadero: —la idea del alma, de Dios y del cuerpo.

¹ “Por lo que a mí toca, en mis meditaciones he seguido sólo el camino analítico, pues me parecía el más verdadero, y el más apto para enseñar; en cambio, la síntesis (que es sin duda lo que me solicitáis), aunque sea útil añadirla al análisis en las cuestiones de geometría, no se acomoda tan bien a las materias de metafísica. Explicaré la diferencia. Las nociones primeras que se suponen a fin de demostrar las proposiciones geométricas, como guardan relación con los sentidos, son admitidas fácilmente por todos; y por eso la única dificultad reside en sacar bien las consecuencias. [...] Pero, al contrario, tocante a las cuestiones que conciernen a la metafísica, la dificultad principal es precisamente concebir con claridad y distinción las primeras nociones. Pues aunque por naturaleza no sean menos claras, e incluso lo sean más, que las consideradas por los geómetras, sin embargo, como parecen contradecir muchos prejuicios que hemos tomado de los sentidos, y a los que estamos acostumbrados desde la infancia, sólo son comprendidas de quienes, con el mayor cuidado, se esfuerzan en apartar su espíritu tanto como les es posible del comercio de los sentidos. Por ello, si se las propone sin más, sería fácil que las negasen quienes son inclinados a la contradicción.” Respuestas a las segundas objeciones, p. 126 (A/T, IX-1, 122-123)

² *Meditaciones*, I, p. 94 (A/T, IX-1, 14)

Para propósitos de conocimiento la percepción sensorial y la imaginación sólo ofrecen datos primarios, cuya abigarrada y diversa representación precisa una depuración selectiva que hace el entendimiento. Como en el descubrimiento de las propiedades extensas de los cuerpos que no se identifican con ninguno de sus atributos continuamente modificables, y sólo se revelan a la inspección de la mente que desentraña sus relaciones esenciales. Descartes no accede a la esencia de su naturaleza espiritual a través de la imaginación ni de los sentidos

“No soy este conjunto de miembros, llamado cuerpo humano; no soy un aire delicado y penetrante repartido por todos los miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor; no soy nada de todo eso que puedo fingir e imaginar, ya que he supuesto que todo eso no es nada y que, sin alterar esa suposición, hallo que no dejo de estar cierto de que yo soy algo.”¹

En la tarea de comprender su propia naturaleza, la esencia de “eso que soy”, Descartes se descubre como “una cosa que piensa” (*res cogitans*).

“¿Puedo afirmar que poseo alguna cosa de las que acabo de decir que pertenecen a la naturaleza del cuerpo? Deténgome a pensar en esto con atención; paso y repaso todas estas cosas en mi espíritu y ni una sola hallo que pueda decir que está en mí.”²

¹ *Meditaciones*, II, p. 101 (A/T, IX-I, 21)

² *Meditaciones*, II, p. 100 (A/T, IX-I, 21)

Las percepciones sensibles de los objetos, no obstante su inmediatez y cercanía —como es el propio cuerpo— , no se comprenden claramente como las cosas que atañen a la propia naturaleza espiritual de cuya verdad y certeza se está más cierto: “y aquí encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí.”¹ La afirmación de la naturaleza espiritual del sujeto en este nivel de la meditación se apoya en que Descartes encuentra más razones de evidencia para conocer la mente que el cuerpo; incierto éste y desconocido, pero fuera de toda duda desde la perspectiva de sus propiedades matematizables.

“Sólo me queda por examinar ahora si hay cosas materiales; y, por cierto, ya sé que puede habérlas, en cuanto que se las considere como objetos de las demostraciones geométricas, ya que de esa manera las concibo muy clara y distintamente.”²

En este nivel de la reflexión metafísica no hay cabida todavía para concebir los cuerpos más allá de sus propiedades generales. Sus características particulares se transforman constantemente en el tiempo por lo que no podemos aprehender su verdadera naturaleza. El ejemplo del trozo de cera que aparece en la segunda meditación ilustra bien las dificultades cognoscitivas para aprehender en su verdad los cuerpos particulares. Descartes llega a los cuerpos a través del pensamiento; es decir, se trata de un esfuerzo distinto de la inteligencia para acercarse al mundo y provocar extrañeza.

¹ *Meditaciones*, II, p. 100 (A/T, IX-I, 21)

² *Meditaciones*, VI, p. 135 (A/T, IX-I, 57)

“De ahí la impresión experimentada por sus contemporáneos, la de un inmenso esfuerzo para llegar donde los otros ya estaban. Descartes separa lo sensible que es confuso, en dos elementos inteligibles que son distintos.”¹

Lo que sucede es que Descartes no regresa a la concepción tradicional² de los cuerpos sino a la de sus propiedades matematizables. Si bien los objetos están en su punto de mira, no puede llegar a ellos de la manera tradicional, ni por el camino platónico; como tampoco a partir del objeto concreto del que extraería sus propiedades más universales. Su camino es el de una racionalización abstracta que construye el pensamiento según los parámetros de la evidencia. Lo que define a los cuerpos son sus propiedades extensas: largo, ancho y profundo.

La independencia y certeza del pensamiento por la cual Descartes se reconoce un ser espiritual y, asimismo, descubre las propiedades extensas de los cuerpos exentas de toda espiritualidad, le llevan a la proclamación de su fuerte dualismo entre la *res cogitans* (el pensamiento) y la *res extensa* (la materia). Es un nivel de la reflexión cartesiana que compete a la certeza del conocimiento y al orden de las verdades, en que el pensamiento ejerce su primacía.³ La nota distintiva de la cosa no-pensante termina por absorberse⁴ en el pensamiento.

¹ “D’où l’impression éprouvée par ses contemporains, d’un immense effort pour arriver où les autres étaient déjà. Descartes dissocie le sensible, qui est du confus, en deux éléments intelligibles, qui sont distincts.” E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, p. 254.

² “En cuanto al cuerpo, no dudaba en modo alguno de su naturaleza, y pensaba que la conocía muy distintamente; y si hubiera querido explicarla, según las nociones que entonces tenía, hubiérala descrito de esta manera: entiendo por cuerpo todo aquello que puede terminar por alguna figura, estar colocado en cierto lugar y llenar un espacio de modo que excluya a cualquier otro cuerpo; todo aquello que pueda ser sentido por el tacto o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato.” *Meditaciones*, II, p. 100 (A/T, IX-I, 20)

³ Dice Hamelin que “Descartes logró sorprender el pensamiento en la originalidad de su esencia”, p. 284; que, “por primera vez el pensamiento se torna consciente de sí mismo.” *Op. cit.*, p. 192.

⁴ O. Hamelin, *Op. cit.*, p. 182.

“Pero en fin, heme aquí insensiblemente en el punto a que quería llegar; pues ya que es cosa, para mí manifiesta ahora. Que los cuerpos no son precisamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento, veo claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu.”¹

En este nivel de la fundamentación metafísica la realidad ha quedado absorbida en el pensamiento. El sujeto tiene conciencia de la naturaleza de su esencia pensante, de su *ratio cognoscendi*, para lo cual no es indispensable el conjunto de sus modos corpóreos.² Tal es lo que distingue la intelección de la mera imaginación: que el espíritu se emplea sólo a sí mismo.³ El espíritu puro como tal se convierte en el único sujeto del conocimiento.⁴ El *cogito* funge como el principio en que todo conocimiento debe fundarse. “Por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas.”⁵

La distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa* hizo posible la fundamentación de la física sobre cimientos objetivos y materiales, pero tornó problemática la comprensión del hombre. La objetividad ganada para el mundo colocó al sujeto en una posición desencarnada o “desvinculada”.⁶ No cabe duda que semejante separación debió ser un

¹ *Meditaciones*, II, p. 105 (A/T, IX-1, II, 26)

² “Se trata de exacerbar al máximo el dualismo psicofísico para poder ganar una concepción clara y distinta del ego que lo asegure en sus pretensiones metafísicas fundamentalistas.” E. Nájera, *Del ego cogito al vrai homme (La doble mirada de Descartes sobre el ser humano)*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2003, p. 131.

³ Respuestas a las quintas objeciones, p. 302; ALQ, II, 832; (A/T, IX-1, 385)

⁴ S. Rábade, *Op. cit.*, p. 68.

⁵ *Meditaciones*, III, p. 106 (A/T, IX-I, 27)

⁶ “Llegar a la plena conciencia de ser inmaterial implica percibir distintamente la fisura ontológica que existe entre los dos, y eso implica captar el mundo material como simple extensión. El mundo material, en

cambio violento desde el punto de vista de la ontología tradicional.¹ En efecto, Descartes reconoció las dificultades que sus críticos encontraban para concebir al hombre de carne y hueso desde la mirada metafísica e intelectual de sus *Meditaciones*. Tal desvinculamiento del mundo y del cuerpo propiciado por su epistemología no invalidará, no obstante, la unidad ontológica del hombre como un todo: su naturaleza de ser encarnado.² Para mostrarlo recorreremos nuevamente aquellas partes de las *Meditaciones* que sientan las bases para pensar al hombre como compuesto de mente y cuerpo.

4. El ser del pensamiento

El carácter abstracto, lógico, meramente gnoseológico del sujeto ha primado sobre cualquier otra consideración acerca de su naturaleza; por lo que algunos intérpretes han reducido el contenido del *cogito* a una mera inferencia silogística. Resulta paradójico atribuirle a Descartes una falta que él mismo celebró de denunciar y atacar entre sus contemporáneos, muy sujetos todavía a los discursos nominalistas y a la confianza en nociones cualitativas imprecisas, a menudo mal definidas. Descartes no fue ajeno a las objeciones más inmediatas que suscitaba el recibimiento de su filosofía, y en vida contestó a todas aquéllas que le fueron planteadas. Rechazó por completo la acusación de

este caso, incluye el cuerpo, y llegar a ver la verdadera distinción requiere desvincularse de la habitual perspectiva encarnada.” Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 161.

¹ Por ello, dice Taylor, que el dualismo platónico es completamente diferente al de Descartes. “Allí donde el alma platónica descubre su naturaleza eterna al ser absorbida en lo supersensible, la cartesiana descubre y afirma su naturaleza inmaterial objetivando la corporal.” Ch. Taylor, *Op. cit.*, p. 162.

² Dice Descartes al final de la sexta meditación: “Pues sabiendo que todos los sentidos me enseñan con mayor frecuencia lo verdadero que lo falso, acerca de las cosas que se refieren a las comodidades o incomodidades del cuerpo, y pudiendo casi siempre hacer uso de varios de entre ellos para examinar una misma cosa y, además, disponiendo de mi memoria para enlazar y juntar los conocimientos presentes con los pasados, y de mi entendimiento, que ya he descubierto todas las causas de mis errores, no debo temer en adelante encontrar falsedad en las cosas que ordinariamente me representan los sentidos. Y deberé rechazar las dudas de estos días pasados, por hiperbólicas y ridículas, y principalmente la tan general incertidumbre acerca del sueño, que no podía distinguir de la vigilia; pues ahora encuentro una muy notable diferencia.” *Meditaciones*, VI, p. 147 (A/T, IX-1, 71)

caer en petición de principio, esto es, de mostrar la existencia del pensamiento a partir de un supuesto anterior (de saber que ya pensaba). En términos formales el razonamiento es:

Todo aquello que está pensando existe

Yo estoy pensando

Yo existo

Descartes declaró en numerosas partes de su obra, que el *cogito* no es producto de una confusión del lenguaje¹; tampoco resulta de una deducción.² El *cogito* es una experiencia de la reflexión inmediata. Es lo más directo e inmediato que se le presenta al meditador: de ahí su verdad. Descartes dice al Marqués de Newcastle que “este conocimiento no es obra de un razonamiento ni una enseñanza que le hayan dado sus maestros; su espíritu lo ve, lo siente y lo emplea.”³ A tono con esta afirmación Lefèvre afirma que la espiritualidad es inseparable de la personalidad. El yo cartesiano es un yo personal. “El ‘yo’ no es el yo formal de una proposición lógica, un sujeto separado de

¹ En *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche describe los cuatro grandes errores de la inteligencia humana, y le imputa a Descartes incurrir en alguno de estos tropos: el del razonamiento silogístico para la enunciación del *cogito*.

² “Mas cuando percibimos que somos cosas pensantes, ésta es una noción primera, no sacada de silogismo alguno; y cuando alguien dice, *pienso, luego soy o existo*, no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por simple inspección de espíritu. Ello es evidente, pues, si la dedujese mediante un silogismo, tendría que haber establecido antes esta premisa mayor: *todo cuanto piensa, es o existe*. Y, muy al contrario, a esto último llega por sentir él mismo en su interior que es imposible que piense si no existe. Pues es propio de nuestro espíritu formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares.” Segundas respuestas, p. 115 (A/T, IX-1, 110-111) Para este tema puede consultarse A. Gombay, “‘Cogito Ergo Sum’: Inference or Argument?”, en R. J. Butler, (ed.), *Cartesian Studies*, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1972.

³ Al Marqués de Newcastle, marzo o abril de 1648 (A/T, V, 138) Al respecto señala Rábade que “igual que la duda es la duda de un sujeto real y concreto, de un sujeto existente, el resultado de la duda —el *cogito* y el *ego*— han de estar en este mismo nivel existencial y concreto, es decir, en el nivel personal”. S. Rábade. *Op. cit.*, p. 70.

su verbo; es una ‘fuerza’ que opera, y se aprehende de forma permanente en el seno de sus ‘operaciones’.”¹

La riqueza implícita en el *cogito*, por tanto, es grande. Convenimos con Rábade, en la importancia de rescatarla en su onticidad.² El carácter óntico del *cogito* nos permite transitar por las distintas características que reviste su ser: actos de conocimiento, de voluntad, sensaciones e imaginaciones. Y esto es así porque lo que descubre el *cogito* es, ante todo, el hecho de tener conciencia de algo, independientemente de todo juicio sobre su verdad o falsedad.

“Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello...; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar.”³

Al ser la conciencia la esencia del pensamiento, el ser del *cogito* tiene que ser el de un yo que contenga no sólo sus actos de conocimiento, sino también los actos de volición.⁴ “La

¹ “Le “Je” n’est pas le je formel d’une proposition logique, sujet détaché de son verbe; c’est une “force” qui opère, et se saisit, permanente, au sein de ses “opérations”. ” R. Lefèvre, *La bataille du “cogito”*, PUF, París, 1960, p. 69. Éste también señala que “l’erreur impersonnaliste résulte de la substitution du plan de l’idéé, ou possible, au plan de l’existence réelle où le Cogito se joue. Substitution fallacieuse, car un moi qui n’est pas mien, une pensée qui n’est de personne, c’est pour Descartes une essence qui ne peut pas exister, autrement dit un non-sens.” p. 67. Puede consultarse también S. Rábade, *Op. cit.* Contra esta postura se alza la de Guérault, que rechaza el yo personal y defiende que el ser del cogito es un yo “impersonal”, abstracto y universal (la condición universal de todo conocimiento). M. Guérault, *Op. cit.*, pp. 54-55.

² “El sujeto, por tanto, no sólo tiene consistencia gnoseológica, sino que conserva aún la subsistencia o autosuficiencia óntica.” S. Rábade, *Op. cit.*, p. 68.

³ *Principios*, I, art. 9, p. 26 (A/T, IX-2, 28)

⁴ “Todos los actos conscientes en cuanto tengo conciencia de ellos se convierten en *cogitationes*. Por ello el *cogito* no abarca sólo los actos de conocimiento, sino también los actos de voluntad o volición. Y, como es natural, dentro del conocimiento, comprende la sensación y la imaginación.” S. Rábade, *Op. cit.*, p. 53.

voluntad no puede ser, por tanto, un modo dispensable para la identidad del sujeto pensante, como sí lo son la imaginación y la sensibilidad.”¹ Lo que muestra que existen otros contenidos del yo pensante que convienen también a su esencia. En efecto, está contenido en el pensamiento el acto libre de la voluntad de un yo, que quiere dudar de todo hasta alcanzar la certeza del conocimiento; que decide no acceder a los engaños del genio maligno suspendiendo su juicio de manera voluntaria. “El *Cogito* se descubre en las acciones empíricas como acción del pensamiento; y la primera verdad es la imposibilidad de dudar de la libertad de dudar.”²

En los *Principios* Descartes afirma que la libertad de la voluntad es una verdad primaria, condición *sine qua non* de todas las manifestaciones humanas. La voluntad es la fuerza activa y no pasiva del alma; por ello la más grande e infinita que define la esencia del individuo. La libertad de la voluntad es una verdad universal que se ofrece a la experiencia inmediata y “se conoce sin prueba”.³ Por ello es una noción de enorme importancia, sin duda cabe, para fundar la naturaleza del ser humano. El interés de Descartes por conducir la libertad de la voluntad apropiadamente será punto fundamental de su ética.

5. La naturaleza sensible y sentiente del sujeto.

Prosigamos con el análisis de los distintos modos contenidos en la verdad del *cogito*. Además de entender y querer, imaginar y sentir también forman parte de la naturaleza del

¹ E. Nájera, *Op. cit.*, p. 230.

² “Le *Cogito* se découvre dans les actions empiriques comme action de la pensée; et la première vérité est l'impossibilité de douter de la liberté de douter. Ce n'est point une notion abstraite, c'est une expérience vécue au coeur de toute expérience.” R. Lefèvre, *Op. cit.*, pp. 68-69.

³ *Principios*, I, art. 39, p. 44 (A/T, IX-2, 41)

yo. ¿Qué valor puede tener entonces la percepción sensorial si no es objeto de una intuición clara y distinta, sino oscura y confusa? Las *Meditaciones* no se limitan a mostrar las características del sujeto pensante sino que continúan su análisis del sujeto para revelar que la sensibilidad también le pertenece: es una clase del pensamiento.

“Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. Más ¿por qué no ha de pertenecerle? ¿No soy yo el mismo que ahora duda de casi todo y, sin embargo, entiende y concibe ciertas cosas, asegura y afirma que sólo éstas son verdaderas, niega todas las demás, quiere y desea conocer conocer otras, o quiere ser engañado, imagina muchas cosas a veces, aun a pesar suyo, y siente también otras muchas por medio de los órganos del cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que yo soy y que existo, aun cuando estuviere siempre dormido y aun cuando el que me dio el ser emplease toda su industria en engañarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento o decirse separado de mí? Pues es tan evidente de suyo que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo. [...] Por último, soy el mismo que siente, es decir, que percibe ciertas cosas, por medio de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo: Bien; sea así. Sin embargo, por lo menos es cierto, que me parece que veo la luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, y esto, precisamente, es pensar.”¹

¹ *Meditaciones*, II, pp. 101-102 (A/T, IX-2, 22-23)

Este párrafo es iluminador del conjunto de características que están implícitas en el enunciado del *cogito*. En la idea del pensamiento está comprendida la unión conjunta de las operaciones del alma y su relación con el cuerpo. Desde el yo como *ego cogitans* se da el camino para transitar hacia el carácter compuesto del hombre, porque el yo no es puro sujeto de conocimiento sino un yo existente.

Por tanto, el sentido y la imaginación están circunscritos a la esfera del pensamiento, pero con la particularidad de que las imaginaciones y sensaciones están en estrecha y activa relación con el cuerpo. De ahí su carácter de pensamientos confusos¹ y no distintos. A quien le acaban de amputar un miembro su sentimiento interno de dolor es un pensamiento confuso y no distinto, por cuanto que “la naturaleza” le hace sentir a la mente el dolor como si estuviera en el miembro amputado. Esto es extensivo a otros sentimientos internos y a las pasiones cuyo carácter confuso y oscuro proviene, justamente, de la alianza de la mente con el cuerpo.²

“Pero cuando examinaba por qué al sentimiento de dolor sigue en el espíritu la tristeza y al placer la alegría, o bien por qué una cierta emoción del estómago, llamada hambre, nos produce ganas de comer, y la sequedad de la garganta nos da ganas de beber, no podía dar razón alguna de esta correspondencia, sino que la naturaleza me enseñaba que esto es así; pues no hay ciertamente ninguna afinidad ni relación, por lo menos al alcance de mi inteligencia, entre esa emoción del estómago y el pensamiento de tristeza que ese sentimiento produce en el espíritu.”³

¹ “La *res cogitans* parece, en este sentido, poseer otras propiedades, además de las que la definen esencialmente —ya lo hemos visto— como mente, capaces de dar cuenta de la comparecencia de esos pensamientos convulsos que no se dejan explicar desde la perspectiva de un recinto de experiencia cerrado.” E. Nájera, *Op. Cit.*, p. 134.

² *Pasiones*, I, art. 28, p. 96 (A/T, XI, 350)

³ *Meditaciones*, VI, p. 138 (A/T, IX-2, 60)

Las sensaciones externas e internas que experimenta el cuerpo de un ser humano hacen evidente la corporeidad del sujeto en tanto espíritu unido al cuerpo. “Tampoco veo dificultad en entender que las facultades de imaginar y de sentir pertenecen al alma porque son especies de pensamientos; y, sin embargo, sólo pertenecen al alma en tanto está unida al cuerpo.”¹ Los objetos externos afectan a los órganos de los sentidos, y, éstos, a través de sus canales nerviosos llegan al cerebro donde el alma o la mente experimenta los distintos sentimientos y pasiones. De esta manera, y como afirma Cottingham, “lo ‘especial’, tanto de la imaginación como de la sensopercepción, consiste en el hecho de que su ejercicio requiere de actividad fisiológica.”² Prosigue Cottingham:

“Comienza ahora a surgir la razón para la brecha entre, por un lado, entender, dudar, afirmar, negar y desear y, por otro, imaginar y tener experiencias sensoriales. Las dos últimas no son claramente facultades cognitivas de un ser pensante, tienen una cualidad inherentemente confusa, indefinible y subjetiva —una cualidad que traiciona el hecho de que lo que está en cuestión no es la actividad mental pura de una mente incorpórea, sino la actividad de una unidad híbrida, un ser humano.”³

Las facultades de imaginar y sentir remiten necesariamente a referentes corpóreos: “pues cuando atentamente considero lo que sea la imaginación, hallo que no es otra cosa sino cierta aplicación de la facultad de conocer al cuerpo, que le es presente íntimamente y que, por lo tanto, existe.”⁴ Es decir, que hay una correspondencia o dependencia de los estados mentales de la imaginación y la sensación con determinados sucesos físicos. Debido a su carácter mixto no se les puede explicar a través del puro entendimiento, que

¹ Al P. Gibieuf, 19 de enero de 1642 (A/T, III, 479)

² J. Cottingham, *Descartes*, UNAM, México, p. 188.

³ J. Cottingham, *Descartes*, UNAM, México, p. 192.

⁴ *Meditaciones*, VI, p. 135 (A/T, IX-2, 57)

percibe sólo las naturalezas simples.¹ Por tanto, sólo pueden ser objetos de una experiencia sensible.

“Ahora bien: lo que esta naturaleza me enseña más expresa y sensiblemente es que tengo un cuerpo, el cual, cuando siento dolor, está mal dispuesto, y cuando tengo los sentimientos de hambre o sed, necesita comer o beber, etcétera. Por lo tanto, no debo dudar de que hay en esto algo de verdad.

También me enseña la naturaleza, por medio de esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo. Pues si esto no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, puesto que soy solamente una cosa que piensa; percibiría la herida por medio del entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, lo que se rompe en su barco. Y cuando mi cuerpo necesita comer o beber, tendría yo un simple conocimiento de esta necesidad, sin que de ella me avisaran confusos sentimientos de hambre o sed, pues en efecto, todos esos sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos confusos modos de pensar, que, proceden y dependen de la íntima unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo.”²

En las primeras meditaciones y durante la fundamentación del *cogito* se desatendió la existencia empírica de los objetos corporales. En cambio, en la sexta meditación, los cuerpos se revelan imprescindibles. La existencia de los cuerpos es fundamental para la

¹ Respecto a la naturaleza simple o compuesta de una cosa, Descartes dice en las *Reglas*: “como aquí no tratamos de las cosas sino en cuanto son percibidas por el entendimiento, sólo llamamos simples a aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que no pueden ser divididas por la mente en varias cuyo conocimiento sea más distinto.” *Reglas*, XII, p. 149 (A/T, X, 418)

² *Meditaciones*, VI, pp. 141-142 (A/T, IX-2, 64). A propósito de “que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío”, Rodis-Lewis opina que Descartes mantendrá la unidad del hombre como lo había hecho Aristóteles contra el dualismo platónico, G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, PUF, París, 1990.

vida. Lo que sucede es que la estructura hiperbólica y fundacional del planteamiento cartesiano no permitía incorporar los distintos cuerpos hasta no fundamentarlos. Pero su puesta en duda no implica su automática supresión ya que de hecho están allí.¹ Descartes no rechaza la existencia del mundo externo, sólo que sabe que la certeza que proporciona es empírica. La exigencia metafísica de indubitabilidad desafortunadamente ha ocasionado un ensombrecimiento de su física, que contrasta con su práctica científica y experimental hacia la que se volcó, y concretó en teorías sobre la constitución y propiedades de los cuerpos. La certeza empírica de éstos, pese a no ser indubitable y metafísica también quedará garantizada. La veracidad divina respalda el testimonio empírico de las sensaciones y con ello la verdad de que existen cuerpos.²

Como puede apreciarse Descartes no permanece en el carácter representativo de las ideas de los cuerpos sino que afirma su realidad material. Su incursión en el realismo crea

¹ “Pero nadie ha dudado jamás que no hubiese cuerpos en el mundo que tuviesen tamaños y figuras diferentes, que se moviesen de modo diverso, según las diversas formas en que se encontrasen e incluso que algunas veces se dividen, mediante lo cual cambian tanto de figura como de tamaño. Experimentamos la verdad de todo esto cada día y no por medio de un solo sentido, sino por medio de diversos sentidos; a saber, por medio del tacto, de la vista y del oído, nuestra imaginación recibe de ello ideas muy distintas y nuestro entendimiento los concibe muy claramente. Esto no cabe afirmarlo de alguna de las otras cosas que caen bajo nuestros sentidos, como son los colores, los olores, los sonidos y semejantes: es así, pues cada una de estas cosas no alcanza sino uno solo de nuestros sentidos y no imprime en nuestra imaginación sino una idea de sí que es muy confusa y que no da a conocer a nuestro entendimiento lo que es.” *Principios*, IV, art. 200, p. 406 (A/T, IX-2, 318)

² “Pues no habiéndome dado Dios ninguna facultad para conocer que ello es así, sino muy al contrario, una poderosa inclinación a creer que las ideas parten de las cosas corporales, no veo cómo podría disculparse el engaño si, en efecto, esas ideas partieron de otro punto o fueron producto de otras causas y no de las cosas corporales. Sin embargo, quizá no sean enteramente como las percibimos mediante los sentidos, pues hay muchas cosas que hacen que la percepción de los sentidos sea muy oscura y confusa. Pero es preciso confesar, al menos, que todo lo que percibimos clara y distintamente en las cosas corporales, es decir, todas las cosas que, en general, comprende el objeto de la geometría especulativa, están verdaderamente en los cuerpos.

Pero en lo que se refiere a las demás cosas que, o son sólo particulares, como por ejemplo, que el Sol tenga tal tamaño y tal figura, etc., o son concebidas menos clara y distintamente, como la luz, el sonido, el dolor y otras semejantes, es muy cierto que aunque son muy dudosas e inciertas, sin embargo, como Dios no puede engañarnos, y, por lo tanto, no ha permitido que pueda haber falsedad en mis opiniones sin darme

dificultades para aquellos intérpretes que siguen el itinerario cartesiano desde la perspectiva meramente idealista.¹ Descartes establece para las propiedades concretas de los cuerpos un apoyo en la misma realidad fenoménica.²

“Y como recordaba que había hecho uso de los sentidos antes que de la razón, y reconocía que las ideas que formaba por mí mismo no eran tan explícitas como las que recibía por medio de los sentidos, y hasta las más veces estaban compuestas de varias partes tomadas de las ideas sensibles, todo esto era bastante a persuadirme de que no había en mi espíritu idea alguna que no hubiera pasado antes por mis sentidos. Tampoco me faltaban razones para creer que este cuerpo que, por cierto particular derecho, llamaba mío, me pertenecía más propia y estrictamente que otro cualquiera; pues en efecto, nunca podía separarme de él como de otros cuerpos; y en él y por él sentía yo todos mis apetitos y afecciones; y los sentimientos de placer y dolor, sentíalos yo en sus partes, no en las de otros cuerpos separados de él.”³

al mismo tiempo alguna facultad para corregirla, creo poder concluir, con seguridad, que poseo los medios para conocerlas ciertamente.” *Meditaciones*, VI, pp. 140-141 (A/T, IX-1, 63-64)

¹ Dice Hamelin que “para que el idealismo pudiera ofrecerle a Descartes un principio de solución, hubiera debido ser lo suficientemente idealista como para poner el cuerpo y, con él, todo el universo, en la conciencia, en lugar de poner, a la inversa, la conciencia en el cuerpo.” O. Hamelin, *Op. cit.*, p. 291.

² Al respecto señala Nájera que “el planteamiento ontológico cartesiano es causal. Sólo así puede resolverse su concepción representacional del conocimiento. El camino de vuelta al mundo desde el aislamiento de la *cogitatio* no va de suyo, exige una decisión: hacer de las cosas el pretexto de las ideas. Descartes parte de la implicación recíproca y mecánica entre la realidad objetiva de las ideas y su causa formal —o eminente—, o dicho de otro modo entre pasión y acción. En lo que atañe a su talante representativo la conciencia es pasiva. Padece a propósito de las ideas la coerción de una causa activa distinta de sí, de otra substancia que no es ni ella misma ni Dios, sino aquello que nos dicta la naturaleza: una corporalidad exterior. La intencionalidad de los sentidos, ya sean internos o externos, sólo se hace inteligible rebasando el ámbito del pensamiento, apuntando a otra existencia.” E. Nájera, *Op. cit.*, p. 147.

³ *Meditaciones*, VI, p. 138 (A/T, IX-1, 60)

La sensación se presenta y afecta al sujeto sin que éste haga nada para provocarla o evitarla, con lo cual conlleva cierto grado de verdad.¹ Sin embargo a nivel cognoscitivo, para saber lo que son verdaderamente esas percepciones la sensación no ayuda pues es incierta y confusa: “lo único que puedo creer, con razón, es que hay en el fuego algo, sea lo que fuere, que excita en mí los sentimientos de calor y de dolor.”² El campo de lo cualitativo que circunscribe la unión (de las sensaciones, emociones, imaginaciones) está perfectamente señalado en las *Meditaciones*. Descartes delimita su naturaleza: es incierto pero está ahí, existe.

“Es, pues, patente que, no obstante la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana, en cuanto que se compone de cuerpo y espíritu, no puede por menos de ser algunas veces engañosa y falsa. Pues si alguna causa excita, no en el pie, sino en alguna de las partes del nervio entre el pie y el cerebro o en el cerebro mismo, el movimiento que suele producirse cuando el pie está malo, sentiremos dolor en el pie y el sentido sufrirá naturalmente un engaño.”³

¹ En la sensación encontramos grados de verdad. Dice Descartes que hay que distinguir en ella tres grados. “En el primero, sólo debe considerarse aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corpóreo: ello no puede ser otra cosa que el movimiento de las partículas de ese órgano, y el cambio de figura y de situación que procede de tal movimiento. El segundo contiene todo lo que inmediatamente resulta en el espíritu por el hecho de estar unido al órgano corpóreo así movido y dispuesto por sus objetos; y eso son las sensaciones de dolor, cosquillas, hambre, sed, colores, sonidos, sabores, olores, calor, frío y otras semejantes, que, según dijimos en la sexta Meditación, provienen de la unión y —por así decir— mezcla del espíritu con el cuerpo. Por último, el tercer grado comprende todos los juicios que solemos hacer desde nuestra primera edad, tocantes a las cosas que nos rodean, con ocasión de las impresiones o movimientos que se producen en los órganos de los sentidos.” Respuestas a las sextas objeciones, pp. 333-334 (A/T, IX-1, 236-237). “En el primero y segundo grado de la sensación no puede haber falsedad alguna; el error partirá de nuestros juicios, cuando éstos se adhieren preferentemente al testimonio de los sentidos.” Respuestas a las sextas objeciones, p. 335 (A/T, IX-1, 238)

² *Meditaciones*, VI, p. 143 (A/T, IX-1, 66)

³ *Meditaciones*, VI, p. 147 (A/T, IX-1, 70)

El riesgo de equivocación en los juicios que se apoyan en el testimonio de los sentidos y la imaginación, no le impide a Descartes reconocer que existe algo de verdad en esas percepciones y que, gracias a la garantía divina que es fuente de verdad, también es posible conocerlas. Eso sí, siempre y cuando intervenga la facultad intelectual en vista de que para los datos que ofrece la sensación no existe “facultad real o natural”¹ que permita discernir lo verdadero de lo falso: —como se observa en los juicios infundados que desde pequeños hacemos sobre los fenómenos de la naturaleza—. Por ello Descartes no aceptará, como le advertían sus objetores —a propósito del palo que parece roto, en el agua, a causa de la refracción—, que fuera el sentido del tacto el que corrigiera el error. “El entendimiento corrige el error del sentido; y es imposible mencionar cualquier otro ejemplo de que el error surja por fiarse más de la operación del espíritu que de la percepción de los sentidos.”² Por tanto, el ámbito del sentido muestra sus derechos que deberán ser amparados bajo la mirada racional del entendimiento.

“Que de todas esas diversas percepciones de los sentidos, debamos nunca sacar conclusiones acerca de las cosas que están fuera de nosotros, sin que el espíritu las haya examinado cuidadosa y totalmente; pues, a mi parecer, al espíritu sólo y no al compuesto de espíritu y cuerpo corresponde conocer la verdad de tales cosas.”³

Descartes delega en la razón la tarea de clarificar el carácter oscuro de la sensación. Ésta no decide la verdad científica de los objetos —ya lo veíamos, de cómo era necesaria una depuración del comercio con los sentidos para desentrañar las propiedades primarias y esenciales de los cuerpos—. Sin embargo, y en otro nivel, las percepciones sensibles desempeñan un papel importante y significativo para comprender al hombre verdadero:

¹ *Meditaciones*, VI, p. 143 (A/T, IX-1, 66)

² Respuestas a las sextas objeciones, p. 335 (A/T, IX, 238)

³ *Meditaciones*, VI, p. 143 (A/T, IX-1, 65-66)

traducen su vitalidad y bienestar. Las sensaciones transmiten lo que es conveniente o perjudicial para el compuesto alma-cuerpo. Descartes ha esbozado en las *Meditaciones* la particularidad específica de la sensación: que fundamenta el ámbito que tiene que ver con el bienestar y la conservación particulares del individuo.

“Veo, pues, que en esto, como en otras cosas semejantes, me he acostumbrado a pervertir y confundir el orden de la naturaleza, porque esos sentimientos o percepciones de los sentidos, que no me han sido dados sino para significar a mi espíritu las cosas que son convenientes o nocivas al compuesto de que forma parte, y son para sus fines bastante claros y distintos, los uso, sin embargo, como si fueran reglas muy ciertas para conocer inmediatamente la esencia y naturaleza de los cuerpos, que están fuera de mí, aun cuando, en verdad, nada pueden enseñarme que no sea muy oscuro y confuso.”¹

La sensación es el fundamento de la unión mente-cuerpo, y con ello del hombre verdadero. Y su competencia es la que atañe a la funcionalidad y utilidad del compuesto: la de su bienestar y salud, propios de una naturaleza sensible y sentiente. La importancia y significación que la meditación sexta arroja es que los sentidos descubren al sujeto como un ser en el mundo, de naturaleza sentiente y biológicamente constituido para cumplir determinados fines. Dice Rodis-Lewis que “la función del cuerpo y la especificidad del dominio del sentido están desplegadas, por tanto no es aceptable la mínima pretensión de angelismo.”² Descartes ha revalorado el papel de la experiencia sensible, en la sexta

¹ *Meditaciones*, VI, p. 143 (A/T, IX-1, 66)

² G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, PUF, París, 1990, p. 97.

meditación, y con ello ha legitimado el ámbito mixto y compuesto del ser humano.¹ Llegados a este nivel de la meditación metafísica podemos afirmar con Rábade:

“Sólo ahora también puede su filosofía pretender una interpretación tanto del dinamismo corpóreo humano, como va a hacer en el *Tratado de las Pasiones*, como del mundo en general. Y sólo ahora tendrá sentido que Descartes haya desarrollado toda una teoría de la realidad física, en constante apelación a la experiencia, como no podía menos de suceder y como él se encarga de recalcar.”²

Con el descubrimiento del hombre real y verdadero Descartes muestra la otra cara de la sensación, tantas veces desvalorada y relegada a lo irracional. Su competencia será otra, la que atañe a la utilidad, conveniencia y bienestar del individuo. Es el contexto mismo de la vida, de los valores, de la felicidad, de las creencias; el ámbito de la moralidad en su sentido amplio de “arte de vivir”.

6. La unión mente-cuerpo en la correspondencia con Isabel

Descartes parte de la premisa de la interdependencia de las funciones corporales con las mentales para explicar al hombre. Sin aducir en las *Meditaciones* más razón que “la enseñanza de la naturaleza”, que garantiza que tenemos cuerpos a los que estamos estrechamente vinculados, Descartes no desarrolla una teoría de la unión. Las objeciones

¹ “Podemos ahora apuntar que dogma y filosofía se enraízan en la antropología cartesiana en una referencia a la corporalidad que no puede quedar desatendida a no ser corriendo el riesgo de ser descalificado como impío o loco, pues de locos —y no sólo de ateos— sería para Descartes caer en la sugestión solipsista de negar la existencia del mundo y, en particular, la parte de él que de modo más fundamental condiciona la experiencia del ser humano, a saber, el propio cuerpo. Ya seamos personas morales de acuerdo con el cristianismo, ya egos filosofantes practicantes del cogito, estamos comprometidos en cierto sentido con nuestra corporalidad.” E. Nájera, *Op. cit.*, p. 145.

² S. Rábade, *Op. cit.*, p.180. Nájera apunta también a esta recuperación de la naturaleza emprendida por Descartes en la última meditación. Pues, a fin de cuentas, “el cogito cartesiano pretende en todo momento ser un cogito humano.” E. Nájera, *Op. cit.*, p. 148.

y respuestas a las *Meditaciones* reflejan que la cuestión no estaba zanjada; que los argumentos que Descartes proponía a favor de la unión no convencían, o bien eran subestimados. El problema de la incorporeidad de la mente hacía difícil comprender la naturaleza de su interacción con el cuerpo ¿De qué manera, entonces, hay que comprender la unión? Sus características dieron siempre mucho que hablar entre sus objetores, cuya perplejidad iba en aumento ante los argumentos propuestos por el filósofo. Lo que nos interesa mostrar es que el concepto de la unión, pese a sus dificultades, presenta una particular consistencia que se extiende y fortalece en las obras posteriores: en las *Pasiones* y en la correspondencia con Isabel.

6.1. La “tercera noción primitiva” y los distintos objetos de conocimiento

En las *Meditaciones* Descartes enseña a concebir las nociones que corresponden a la mente diferenciándolas del cuerpo. Lo siguiente —dice a Isabel— es explicar la forma de concebir las que corresponden a la unión. El inicio de la correspondencia con Isabel de Bohemia se abre, justamente, con el análisis de las dificultades para conceptualizar la unión de la mente con el cuerpo. Después de leer las *Meditaciones*, Isabel encuentra dificultades para comprender enteramente la noción de la mente que, como la había allí definido Descartes, su naturaleza toda era pensar. En efecto, las *Meditaciones* despliegan la esencia espiritual de la mente; pero, agrega Descartes, que de la mente también tiene que ser explicada su naturaleza interactuante con el cuerpo.

“Pues, hay dos cosas en el alma humana de las cuales depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza: una es que el alma piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él. No dije casi nada de esta última y me apliqué solamente a hacer entender bien la primera, porque mi propósito principal era el de probar la distinción que existe entre el alma y el

cuerpo, para lo cual aquélla solamente pudo servir y la otra hubiera sido perjudicial.”¹

Lo que Descartes está transmitiendo a Isabel de la mente es que necesariamente está unida al cuerpo humano. El concepto de la unión ha permanecido como obnubilado por el peso de la orientación más especulativa de las *Meditaciones*: la de la actividad de la mente restringida a los productos del entendimiento. Esto tiene su explicación. La noción de la mente en tanto que pensamiento tenía un propósito: formaba parte de la concepción de naturaleza que Descartes quiere hacer prevalecer. La distinción metafísica de la mente y el cuerpo delimita el campo de la ciencia, las propiedades matematizables y mecánicas de los cuerpos. En virtud de ello Descartes puede ofrecer una connotación nueva de cuerpo, distinta a la de la tradición. Su noción de cuerpo como extensión y movimiento, libre de toda contaminación espiritual le permite afirmar una visión enteramente mecanicista y material del mundo físico. Destruye con ello las bases sensibles de la física cualitativa de Aristóteles regida por formas sustanciales o *qualités réelles*. Se comprende entonces que la noción de la mente unida al cuerpo pudiera entorpecer su análisis científico de los cuerpos. De ahí que las *Meditaciones* no fueran —como dice Morgan— el sitio más apropiado para desarrollar la tesis de la unión.²

La nueva fundamentación del mundo material recrudecía las diferencias de Descartes con los defensores de las concepciones tradicionales, con quienes era preferible no mostrar las verdaderas pretensiones de su metafísica. Le confiesa así a Mersenne:

¹ A Isabel, 21 de mayo de 1643, p. 28 (A/T, III, 664-665)

² Vance, G. Morgan, *Op. cit.*, p. 51.

“Estas seis Meditaciones contienen todos los fundamentos de mi física. Pero, por favor, no lo digáis pues aquéllos que favorecen a Aristóteles probablemente encontrarán mayor dificultad de aprobarlas; y yo espero que aquéllos que las leyeren se acostumbrarán insensiblemente a mis principios, y reconocerán la verdad antes que se den cuenta de que estos principios destruyen los de Aristóteles.”¹

La distinción sustancial responde a fuertes compromisos a menudo pasados por alto. La constitución de la nueva física es uno de ellos; pero también el contexto teológico es otro. El dualismo le ha permitido a Descartes salvaguardar la espiritualidad e inmaterialidad del alma, esencias caras a la tradición. Tal es el acento que expresa la dedicatoria de Descartes de sus *Meditaciones metafísicas* a los señores decanos y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París:

“Siempre he estimado que las dos cuestiones de Dios y del alma eran las que principalmente requieren ser demostradas, más por razones de filosofía que de teología; pues aun cuando a nosotros los fieles nos basta la fe para creer que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, no parece ciertamente que sea posible inculcar nunca a los infieles religión alguna, ni aun casi virtud moral alguna, si no se les da primero la prueba de esas dos cosas, por razón natural.”²

Continuando con el concepto de la unión, Descartes admite que la naturaleza de la mente no se agota en el conocimiento de su esencia espiritual; también presenta su otra faceta: que estando unida al cuerpo puede sentir y padecer con él. Descartes asume de lleno la unión y propone argumentos para concebirla. Reafirma lo ya expresado en la sexta

¹ A Mersenne, 18 de febrero de 1641 (ALQ, II, 316-317)

² *Meditaciones*, p. 81 (A/T, IX-1, 4)

meditación, de que son los sentidos y la vida ordinaria los que descubren la unión de la mente y el cuerpo.

Isabel acepta que los sentidos le muestran la unión, pero no le enseñan cómo se lleva a cabo. Las dificultades para conceptualizarla la han dejado perpleja, pero abriga la esperanza que Descartes le explique “la naturaleza de una substancia inmaterial, y de qué forma actúa y manifiesta sus pasiones en el cuerpo”.¹ Los intercambios epistolares entre Descartes e Isabel evidencian la tensión entre dos perspectivas. Descartes no pretende explicar la interacción de la mente con el cuerpo. Parte del hecho de que existe tal reciprocidad entre las sustancias. Él mismo declaraba que su comprensión se nos escapa, que no se sabe cómo se lleva a cabo. Sin embargo, Isabel como otros objetores atacan desde el frente de la explicación teórica y filosófica.

Señala Morgan que la falta de información sobre la naturaleza de la mente más allá de su esencia como pensamiento, suscita la pregunta obligada en sus lectores y críticos de cómo puede la mente interactuar con el cuerpo, con todas las dificultades que ello conlleva: —¿cómo puede la mente mover el cuerpo siendo ésta espiritual?; o que para haber interacción se requiere contacto, lo que no es posible pues la mente es inextensa, no tiene dimensiones ni partes; por tanto, no puede ocupar una extensión o espacio—.² Y, en efecto, desde la perspectiva metafísica la unión es ininteligible, como reconoce el propio Descartes.

¹ De Isabel a Descartes, 20 de junio de 1643, p. 34 (A/T, III, 685). Isabel se asombra de que el alma que es independiente del cuerpo, y no teniendo nada en común con él, “esté tan sometida a éste”. *Ibidem*.

² Para analizar las dificultades de la interacción, consúltese M. D. Wilson, *Descartes*, UNAM, México, 1990. Particularmente el capítulo “Mente, cuerpo y cosas fuera de nosotros”, pp 298-319.

“Pues no me parece que la mente humana pueda concebir con claridad al tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo, y su unión, puesto que, para ello, es menester concebirlos, simultáneamente, como una sola cosa y como dos, y en ello hay contradicción.”¹

Por ello pide a Isabel que asuma cuanto antes que sólo la experiencia puede revelar la verdad de la unión. Descartes no va a ofrecer una explicación de la interacción sino argumentos para concebir los distintos objetos del conocimiento. Él entiende que parezca extraña la noción de la unión que ya se tiene y se siente sin necesidad de filosofar, y está convencido que lo que impide comprender dicha interacción es la atribución de nociones incorrectas para explicar los distintos objetos: “como sucede cuando queremos recurrir a la imaginación para concebir la naturaleza del alma, o cuando pretendemos concebir la forma en que el alma mueve el cuerpo remitiéndonos a la forma en que un cuerpo mueve a otro.”² Para la mente sola se tiene el atributo del pensamiento dentro del cual están comprendidas las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad. Sin embargo, si se piensa en otro plano, el del hombre real, una “tercera noción primitiva” —la unión—, se ofrece como evidencia fáctica.

“En primer lugar, considero que existen en nosotros unas cuantas nociones primitivas, que son como unos originales en cuyo patrón nos basamos para construir todos nuestros demás conocimientos. Y esas nociones son muy pocas, ya que, tras las más generales, las del ser, el número, la duración, etcétera, que convienen para todo cuanto podemos concebir, sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de la extensión, de la que se derivan las de la forma y el movimiento. Y para el alma tenemos sólo la del pensamiento, que

¹ A Isabel, 28 de junio de 1643, p. 37 (A/T, III, 693)

² A Isabel, 21 de mayo de 1643, p. 20 (A/T, III, 666)

abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones.”¹

Definir correctamente los distintos objetos como las operaciones por las que los concebimos es la condición que exige toda ciencia.²

“En primer lugar, veo una gran diferencia entre estas tres categorías de nociones, puesto que el alma sólo puede concebirse mediante el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los movimientos, también puede conocerse por el solo entendimiento, pero es preferible por el entendimiento con la ayuda de la imaginación; y en fin, las cosas que atañen a la unión del alma y del cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento solo, y aun por el entendimiento con el auxilio de la imaginación pero sí se conocen muy claramente por medio de los sentidos.”³

Descartes sitúa la noción de la unión en otro registro que no es el del pensamiento claro y distinto, sino el de la experiencia inmediata y los sentidos. Así como el entendimiento hace comprensible la idea de la mente como pensamiento, así los sentidos confirman que ésta está unida al cuerpo. El análisis del hombre concreto requiere de la unión o tercera “noción primitiva”, que se descubre en la existencia cotidiana; es un hecho de la

¹ A Isabel, 21 de mayo de 1643, p. 28 (A/T, III, 665)

² “Considero igualmente que toda la ciencia de los hombres no consiste sino en diferenciar bien esas nociones y en no atribuir cada una de ellas sino a las cosas a las que les corresponden. Pues cuando pretendemos solventar alguna dificultad recurriendo a una noción que no le corresponde, no podemos por menos de equivocarnos. E igual nos sucede cuando pretendemos recurrir a una de esas nociones para explicar otra.” A Isabel, 21 de mayo de 1643, pp. 28-29 (A/T, III, 665-666)

³ A Isabel, 28 de junio de 1643, p. 18 (A/T, III, 691-692)

experiencia al que no se puede acceder por la ruta puramente intelectual del entendimiento. “Ya que por ser primitivas, sólo por sí mismas pueden comprenderse todas y cada una de ellas.”¹ La noción de la unión no se explica, tan sólo se revela; muestra la existencia de tal experiencia.² Gouhier señala que “antes de ser filósofo, Descartes fue como aquellos que no filosofan, cuando llegó a serlo, su filosofía no elimina lo que la experiencia le ha mostrado.”³

Desde este punto de vista Descartes autoriza a Isabel que “tenga a bien otorgar al alma sin reparos la materia y la extensión dichas, pues concebirla unida al cuerpo no es sino eso.”⁴ Esta declaración de Descartes de darle extensión a la mente resulta escandalosa desde una perspectiva exclusivamente dualista. Es contradictoria en sí misma, pero no lo es desde la mirada de la unión.⁵ Lo que es lógicamente imposible para la mente humana es concebir la distinción y la unión al mismo tiempo. Guérault admite esta línea argumentativa; no ve ninguna dificultad para comprender que desde la perspectiva del compuesto alma y

¹ A Isabel, 21 de mayo de 1643, p. 29 (A/T, III, 666)

² Al respecto señala Alanen: “I differ here from those who see Descartes’s recourse to a specific third primitive notion as an expression of the failure to account for human nature within a dualistic framework. It can be seen, instead, as a recognition of the limits of rational knowledge and explanation and also, at the same time, of the importance of daily experience, intercourse and action too often neglected by philosophers.” L. Alanen, “Reconsidering Descartes’s notion of the mind-body union” *Synthese*, 92, 1992, p. 14. También como dice Guenancia, la razón encuentra ciertos límites y se muestra razonable al abstenerse de traspasarlos. “L’homme n’est pas chargé de penser l’origine de ce qu’il ne fait que constater.” P. Guenancia, *Descartes*, Bordas, París, 1986, p. 150.

³ “Avant d’être philosophe, Descartes fut comme ceux qui ne philosophent pas; lorsqu’il devient, sa philosophie n’abolit pas ce que l’expérience lui a montré.” H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, Vrin, París, 1949, p. 233.

⁴ A Isabel, 28 de junio de 1643, p. 38 (A/T, III, 694). “Concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola.” A Isabel, 28 de junio de 1643, p. 36 (A/T, III, 692)

⁵ “Y tras haberlo concebido con claridad y haberlo sentido en su fuero interno, le será fácil pensar que esa materia que ha atribuido al pensamiento no constituye el pensamiento en sí y que la extensión de esa materia es de naturaleza diferente a la extensión de este pensamiento, porque aquélla reside en un lugar determinado y excluye de él la extensión de cualquier otro cuerpo, cosa que no acontece con ésta. Y, así, no podrá por menos Vuestra Alteza de volver a distinguir fácilmente el alma del cuerpo sin que sea óbice para ello el haber concebido su unión.” A Isabel, 28 de junio de 1643, p. 38 (A/T, III, 694-695)

cuerpo Descartes de materialidad a la mente.¹ “La confusión de Isabel surge de no mantener la metafísica y la experiencia separadas.”² La pretensión de Descartes es reconocer los distintos niveles de explicación y distinción de los objetos. La tesis de la concebibilidad de los objetos para explicar la interacción mente-cuerpo es aceptada por varios intérpretes.³

La unión mente-cuerpo que se tornó problemática entre los inmediatos y futuros discípulos de Descartes que asumían el dualismo sustancial, no representaba dificultad para el maestro. Esto era posible porque Descartes está situado en dos niveles diferentes de la reflexión: el dualismo para las funciones de la mente y el cuerpo por separado, y la unión para las funciones de la mente unida al cuerpo. Esto es importante tenerlo en cuenta para comprender su teoría del hombre como también su moral que recoge los distintos modos del pensamiento.

¹ En conséquence, nous concevons que l'âme puisse, dans la nature composée, avoir de l'extension sans être étendue, et que, par cette extension, elle se voie attribuer une matière qui n'est pas la pensée. Ainsi s'explique le passage bien connu et peu-être souvent mal compris de la Lettre à Elisabeth du 28 juin de 1643.” M. Guérout, *Op. cit.*, p. 187.

² Vance, G. Morgan, *Op. cit.*, p. 82. “This life-experience has its own practical and pragmatic value and cannot, as such, be replaced by any other kind of knowledge, nor should it be measured by other standards than its own, by how well, for instance, it contributes to our adaptation to and enjoyment of life. The notion of a mind or consciousness united to a physical body may be incoherent and unsatisfactory when judged by philosophical and scientific standards.” L. Alanen, *Op. cit.*, p. 14.

³ “If Descartes had no real philosophical solution to the famous mind-body problem, he was lucid enough to admit the difficulty and to recognize the limits of the knowledge that can be acquired in terms of clear and distinct rational concepts. This insight, I believe, is not merely a negative one.” L. Alanen, *Op. cit.*, p. 14. También Richardson defiende que de lo que se trata es de delimitar los distintos dominios del conocimiento. “Mind-body interaction appears incomprehensible only because Elizabeth, and Gassendi, have illicitly taken mind-body interaction to be similar to causation in the physical realm. They have done this, Descartes thinks, because of an over-extension of the imagination, which is a form of physical representation whose primary function is to represent the geometrical properties of corporeal nature.” R. C. Richardson, “The ‘Scandal’ of Cartesian Interactionism”, *Mind*, vol. XCI, 1982, p. 22. Consúltese también M. D. Wilson, *Op. cit.*

Si prestamos importancia a la unión desde este otro plano sensible y de experiencia compartida, que para el filósofo no presenta mayor complicación, entonces podremos seguirlo en su estudio del hombre, de la persona. Descartes pide que se comprenda esta “tercera noción primitiva” de la unión, como sentida y no como concebida distintamente, pues se trata de una unión “que todos sentimos en nuestro fuero interno sin necesidad de filosofar, a saber, que lo que existe es una persona única, que tiene a un tiempo cuerpo y pensamiento, y que son ambos de naturaleza tal que ese pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le acaecen”¹

Es significativo que Descartes utilice el concepto de persona como entidad total para referirse al hombre, lo que hace evidente su desplazamiento del concepto metafísico de *ego cogitans* o *ego* puro.² La unión es el punto de partida fructífero para acceder a la comprensión de la antropología y moral cartesianas. Descartes afirma que el hombre “real o verdadero” es una unidad compuesta de alma y cuerpo en interacción constante y recíproca. Por tanto no se reduce a ser un intelecto puro (*res cogitans*); tampoco una (*res extensa*). Espíritu y materia, sustancias independientes en los terrenos de la física y la metafísica, coexisten de hecho en el hombre de carne y hueso.

Asumida la unión Descartes no va a desechar las nociones claras y distintas de la mente y el cuerpo que ya ha conquistado. En efecto, perder la distinción sustancial equivaldría a dejarse regir por el más grave prejuicio: pensar que lo intelectual y lo corpóreo son la misma cosa. Como en la infancia, que se creía de manera arbitraria que las propiedades

¹ A Isabel, 28 de junio de 1643, p. 37 (A/T, III, 694)

² Baier en su artículo “Cartesian Persons”, muestra que Descartes concibió a la persona. Y en este sentido, que está más cerca del punto de vista que sostiene Strawson en su *Individuals*, donde éste define a la persona como el conjunto de sus predicados psicológicos y físicos. A. Baier, *Op. cit.*

cualitativas de los cuerpos se encontraban realmente en los cuerpos, esto es, que tenían una existencia fuera del pensamiento. La distinción sustancial responde a un nivel de la reflexión epistemológica que prepara la mente para desembarazarse de sus impresiones sensibles, que impiden juzgar verdaderamente de las cosas. Y la unión refiere al estado vital, originario y confuso en el que transcurre la vida. Por ello cada una de las “nociones primitivas” no puede menos que reflejar la riqueza de la naturaleza humana en sus distintas modalidades.¹

La antropología cartesiana resulta ser mucho más rica y compleja de lo que suele pensarse. Alanen subraya que la influencia del “mito cartesiano”² propalado por Ryle ha dejado fuera del debate las implicaciones metodológicas y epistemológicas de las tres nociones primitivas. Postura que comparte Cottingham, quien reivindica y corrige los cargos y malentendidos que han recaído en Descartes sobre su explicación del hombre. En desacuerdo con la asección famosa del “fantasma en la máquina”³, Cottingham piensa que estos ataques están centrados en el férreo dualismo que ha impedido transitar el camino que Descartes había abierto: —el de su antropología dada por la unión sustancial, que es fuente de la diversidad de la conducta—. Asimismo, Cottingham reafirma la concepción cartesiana del hombre como una genuina entidad unificada; nunca un mero compuesto accidental sino un verdadero modo de unión. Y, en su opinión, de ahí la necesidad que tiene Descartes de establecer una antropología, también genuina, que haga justicia al

¹ En este sentido comparto la opinión de Nájera de que “la unión no es una superación del dualismo ontológico. Éste no se conserva en la filosofía cartesiana sólo como un paso necesario pero ya pasado de la meditación. Bien al contrario, las tres nociones primitivas mantienen su vigencia a un tiempo y a ellas corresponde dar cuenta de la identidad personal, de la ‘ciencia del hombre’ (...) Las tres expresan y hacen por ello justicia a la naturaleza humana.” E. Nájera, *Op. cit.*, p. 149.

² “This Rylean version of Cartesian dualism has not much in common with the view Descartes actually defended, and could, I have argued, be called the ‘Myth of the Cartesian Myth’.” L. Alanen, *Op. cit.*, p. 3.

³ G. Ryle, *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967.

hecho de que no somos meras creaturas incorpóreas que habitamos en un mecanismo extraño (*alien*), sino creaturas cuya riqueza, en un sentido especial e íntimo, está ligado a las operaciones del cuerpo, con sus sensaciones, pasiones, sentimientos que surgen de su propio estado corporal.¹ Para Cottingham, lo que hay son tres maneras distintas —“un trialismo cartesiano”— para abordar el estudio del hombre.

“Pero aunque la perspectiva actual de que todo en el universo es finalmente físico, es correcta, sigue siendo verdadero que hay tres maneras muy distintas en las que podemos pensar acerca de nosotros mismos como seres humanos, tres aspectos muy distintos de nuestra humanidad. En primer lugar, están esos incontables acontecimientos vitalmente importantes que suceden en el interior de nuestros cuerpos que no presuponen o requieren ninguna forma de conciencia; en segundo lugar, están todos los pensamientos, creencias, deseos e intenciones que son propios de nosotros como *res cogitantes* —seres pensantes y usuarios del lenguaje— y, en tercero, están esas múltiples sensaciones curiosas producidas por los efectos del mundo externo y la condición de nuestros propios cuerpos, sensaciones que podemos etiquetar pero que no podemos definir o explicar apropiadamente en el lenguaje. Captar esta distinción trialista que Descartes articula —o está cerca de articular— en muchas ocasiones, parece un paso esencial para lograr una verdadera comprensión de nuestra naturaleza.”²

¹ J. Cottingham, *Philosophy and the good life. Reason and the passions in greek, cartesian and psychoanalytic ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 82-85.

² J. Cottingham, *Descartes*, UNAM, México, pp. 198-199. También puede consultarse del mismo autor “Cartesian Trialism”, *Mind*, vol. XCIV, 1985, pp. 218-230. Asimismo, Rodis-Lewis ha señalado que la unión del alma con el cuerpo, pese a las dificultades para conceptualizarla, y las divergencias de los sucesores de Descartes para dar cuenta de ella, delimita en el cartesianismo el ámbito original de una antropología, campo que ha sido privado de toda su fecundidad al hacer caso omiso que la unión es un elemento constitutivo del sistema y no una pieza elaborada para evitar la ruptura del hombre en dos reinos. La autora consagra el estudio de su libro a la estrecha interrelación entre el alma y el cuerpo, de la cual son manifestaciones palpables las pasiones y el lenguaje con sus diversos signos verbales y gestuales. Las limitaciones del modelo mecánico para estudiar al hombre y la búsqueda de aquellas características que

7. Una unión real y verdadera. La perspectiva funcional y orgánica

¿Cómo hay que entender la reciprocidad que mantienen entre sí la mente con el cuerpo? La unión no debe pensarse como una relación lógica o externa, desde la cual sólo cabría un carácter yuxtapuesto de las sustancias.¹ Descartes rechazó enérgicamente la tesis de la reunión accidental de las sustancias que defendía Regius.² Arremeterá fuertemente contra él argumentando que se trata de una unión real y verdadera. Descartes declara que “el hombre es un verdadero ser *“per se”* y no *“per accidens”*”.³ Por tanto, exige a Regius —quien divulgaba la doctrina cartesiana en la comunidad académica de los Países Bajos—, que interprete correctamente el concepto de la unión.

“Igualmente deberéis manifestar que el alma está real y substancialmente unida al cuerpo, no en virtud de su situación y disposición, tal y como lo afirmáis en

denoten lo específico de la individualidad humana son algunos de los temas que analiza esta autora que se desprenden de la unión cartesiana. G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, PUF, París, 1990, pp. 41-43.

¹ En efecto, entre los intérpretes de Descartes ha imperado el enfoque racionalista y lógico para abordar la unión. Y, como señala Laporte, desde la perspectiva racionalista bajo la cual alma y cuerpo conservan su distinción e independencia, la unión podría resultar —como la calificó Spinoza— “una hipótesis oculta”. Ante la imposibilidad lógica de concebir la unión cartesiana se comprende las alternativas filosóficas del siglo: el ocasionalismo, el paralelismo y la armonía preestablecida que hicieron depender de la acción divina la correspondencia de los estados corporales con los estados espirituales. Ver J. Laporte, *Op. cit.*, pp. 220-254. Por ejemplo, Hamelin opta por la solución ocasionalista como la única salida lógica al problema del interaccionismo del alma con el cuerpo. Para Hamelin la unión que propone Descartes es insostenible. El dualismo le debía conducir necesariamente al ocasionalismo por el que optaron los cartesianos posteriores. “El ocasionalismo es, en espíritu y en verdad, la única doctrina cartesiana de las relaciones del alma y el cuerpo.” Hamelin, *Op. cit.*, p. 298.

² “Vous ne pouviez rien mettre de plus dur, et qui fût plus capable de réveiller les mauvaises intentions de vos ennemis, et leur fournir des sujets de plainte, que ce que vous avez mis dans vos thèses, *que l'homme est un être para accident.*” A Regius, mi-diciembre 1641 (ALQ, II, 901)

³ A Régius, enero de 1642, p. 59 (ALQ, II, 915). Desde esta perspectiva también para E. Gilson, la conclusión de Régius de que el hombre es un *ens per accidens*, sería la consecuencia lógica que podría derivarse de la doctrina cartesiana. “Ici encore, rien de plus logique, car si l'âme est une substance réellement distincte comme “elle (sic)” du corps qui est une autre substance, leur union ne peut plus être que l'agrégation accidentelle de deux êtres pas soi.” E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1967, p. 246.

vuestro ultimo escrito, lo cual es falso y, segun mi opinión, está pendiente de discusión. Debe afirmarse que está unida al cuerpo por una verdadera unión, tal como todos la admiten, aunque nadie explique la índole de la misma, motivo por el que tampoco vos estáis obligado a realizarlo. Pero podéis explicarla, como lo he hecho en mi Metafísica, afirmando que percibimos que los sentimientos de dolor y todos los de naturaleza similar no son puros pensamientos del alma en cuanto distinta del cuerpo, sino confusas percepciones de este alma que está realmente unida al cuerpo, pues si un ángel estuviera unido al cuerpo humano no tendría sentimientos como los nuestros, sino que solamente percibiría los movimientos causados por los objetos externos, distinguiéndose por tal razón de un verdadero hombre”¹

La unión es un *datum* fáctico. Descartes protesta contra toda imputación de angelismo. Dice a Arnauld que “me ha parecido haber puesto el cuidado suficiente a fin de que nadie pudiese pensar por ello que el hombre no es más que un espíritu que usa o se sirve del cuerpo.”² La mente está vinculada al cuerpo en su conjunto. Dice Descartes que está entremezclada y formando un todo con éste.³ Por tanto, la presencia de la mente en el cuerpo tiene que ver con la disposición funcional del cuerpo entero.

¹ A Regius, enero de 1642, p. 59 (ALQ, II, 915)

² Respuestas a las cuartas objeciones, p. 185 (AT, IX, 176)

³ “Es preciso saber que el alma está realmente unida a todo el cuerpo y que no se puede decir con propiedad que esté en alguna de sus partes con exclusión de las otras, porque él es uno, y de alguna manera indivisible, en razón de la disposición de sus órganos, los cuales se relacionan de tal modo el uno con el otro que, cuando se suprime alguno de ellos, todo el cuerpo se torna defectuoso; y porque ella es de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión, ni con las dimensiones u otras propiedades de la materia de las que el cuerpo se compone, sino sólo con la ensambladura toda de sus órganos. Lo cual se manifiesta por la absoluta imposibilidad de concebir la mitad o el tercio de un alma, ni que extensión ocupa, y porque no se hace más pequeña al cortar una parte del cuerpo, sino que se separa enteramente de él cuando se disuelve la ensambladura de sus órganos.” *Pasiones*, I, art. 30, pp. 101-102 (A/T, XI, 351)

“Solamente podría objetarle que no es accidental al cuerpo humano estar unido al alma, que es su propia naturaleza; porque el cuerpo teniendo todas las disposiciones requeridas para recibir el alma sin las cuales no es propiamente un cuerpo humano, él no puede hacer sin milagro que el alma no le esté unida.”¹

De esta manera lo que hace a un hombre verdadero, su identidad, no es su integridad corporal —en este sentido, no decimos que alguien mutilado sea menos hombre o persona que otro que está completo—, sino la reciprocidad de sus funciones en tanto compuesto. “Creemos que este cuerpo está todo entero mientras que tenga en sí todas las disposiciones que se requieren para esta unión.”² Descartes dice a Mesland que la certeza que se tiene de que el propio cuerpo es el mismo a través del paso del tiempo —desde la niñez hasta la vejez—, la proporciona el carácter unificador del alma o la mente.³ Ésta informa al cuerpo, pero no como principio de vida y movimiento (pues el principio corporal es cierto fuego o calor presente en el corazón por cuyo intermedio la sangre llega a todo el cuerpo)⁴, sino como principio que le confiere al cuerpo unidad: identidad (indivisibilidad) y personalidad propia frente a las alteraciones.⁵ El cuerpo separado de la mente carece de indivisibilidad funcional. Su naturaleza se reduciría al movimiento

¹ A Regius, mi-diciembre 1641 (ALQ, II, 902). La traducción es nuestra.

² “Nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu’il a en soi toutes les dispositions requises pour cette union.” A Mesland, 9 de febrero de 1645 (A/T, IV, 166). Dice M. Guérout: “A la fois inextensive et indivisible, mais capable de s’étendre, sans se diviser ni se matérialiser, à toute l’étendue du corps humain, elle fournit entre le spirituel et le corporel, l’indivisible et le divisible, cet intermédiaire sans quoi on ne s’expliquerait pas la réalité de leur pénétration mutuelle. Relation d’ordre intellectuel qui n’est ni mathématique, ni étendue, ni mécanique, ni quantitative, forme supra-géométrique incorporelle qui insinue dans le corps sa propre indivisibilité pour donner à ce corps une unité qui le rend indivisible comme l’âme elle-même non localisable ici plutôt que là, la finalité fait pénétrer l’âme qui ne fait qu’un avec elle jusqu’aux dernières extrémités du corps.”, M. Guérout, *Op. cit.*, p. 189.

³ “Car il n’y a personne qui ne croie que nous avons les mêmes corps que nous avons eus dès notre enfance, bien que leur quantité soit de beaucoup augmentée.” A Mesland, 9 de febrero de 1645 (A/T, IV, 166)

⁴ *Pasiones*, I, art. 8, p. 69 (A/T, XI, 333)

⁵ Guérout señala las consecuencias peligrosas que esto tiene para los animales. Descartes no les concede a éstos ninguna indivisibilidad funcional por ser seres carentes de alma, lo que lleva a cuestionar si también el cuerpo de un animal sigue siendo el mismo tras una amputación. M. Guérout, *Op. cit.*, pp. 181-184.

continuo que llevan a cabo cada una de las partículas que lo componen; y, en este sentido, no se diferenciaría del cuerpo de los animales ni del de cualquier otro cuerpo físico. Por ello dice Guérout que si se rechaza la unión substancial entonces se niega también la finalidad interna real del cuerpo humano.¹ Sólo quedarían hombres máquina; cuerpos que ejecutan sus movimientos según leyes causales y eficientes. Pero el cuerpo humano no es una máquina, sino la manifestación real de la existencia de una finalidad interna: —la de su propia conservación y constitución como compuesto de mente y cuerpo.

La experiencia de la unión descubre una finalidad interna en la que la mente y el cuerpo participan, y juntos hacen posible la funcionalidad del organismo humano. La existencia de una cierta finalidad en un dominio específico de la realidad no atenta en absoluto contra la explicación mecánica que rige el universo material. La finalidad que en este terreno antropológico se debate es de carácter inmanente y no trascendente. Dice Descartes en los *Principios*: “Tampoco nos detendremos en el examen de los fines que Dios se ha propuesto al crear el mundo y apartaremos totalmente a nuestra filosofía de la indagación de las causas finales.”² Se trata por ello de una cierta teleología que acota la unión substancial. Guérout ha señalado bien la distinción de los dominios en que se está

¹ M. Guérout, *Op. cit.*, vol. II, p. 177. Puede consultarse caps. XVII y XVIII. También J. Laporte, “La finalité chez Descartes”, *Revue d'histoire de la philosophie*, octubre-diciembre, 1928.

² *Principios*, I, 28, p. 38 (A/T, IX-2, 37) Dice más adelante: “Considerando a Dios como el Autor de todas las cosas, solamente intentaremos indagar mediante la razón que ha puesto en nosotros cómo lo que percibimos por mediación de nuestros sentidos ha podido ser producido; así, estaremos seguros, en virtud de algunos atributos de las cosas de los que ha querido que tuviésemos conocimiento, que aquello que hubiésemos percibido una vez clara y distintamente como perteneciente a la naturaleza de estas cosas, tiene la perfección de ser verdadero.” *Ibidem*. Al respecto es pertinente la aclaración que hace J. Laporte, de no confundir la “finalidad interna” de las cosas, con un tipo de “finalidad externa”. La primera, se refiere a lo que la “naturaleza enseña”, es decir, al orden y organización para que algo funcione. Y la segunda está más bien asociada con causas finales y propósitos inescrutables, que sólo Dios conoce, y, por tanto, ajena al funcionamiento físico de los fenómenos. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, París, 1950. pp. 220-254 y 343-361.

moviendo Descartes. La finalidad no se requiere para dar cuenta de la máquina del cuerpo; sólo existe en la naturaleza compuesta del hombre.¹

Dice Descartes que los procesos de la circulación de la sangre y de la nutrición hacen ver como ninguna partícula del cuerpo permanece idéntica numéricamente. Pero al tratarse del cuerpo humano, el cuerpo conserva siempre su unidad numérica en tanto esté unido con la misma mente.² La mente o el alma sólo puede informar al cuerpo —inyectarle de esta finalidad interna de la que carece—, a condición de constituir una unidad con éste, es decir, cuando el cuerpo reúne las condiciones corporales de su organización y funcionamiento. De manera que cuando el cuerpo perece, y con él el principio de todos sus movimientos, el alma se ausenta; se rompe la unión substancial. “Es un error creer que el alma da el movimiento y el calor al cuerpo”.³ Ella no es causa de vida; existe en el cuerpo funcionando y desaparece con su muerte.⁴

¹ “Bref, c’est une finalité, non de l’assemblage du corps, mais de l’assemblage du corps et de l’esprit, finalité psychophysique qui introduit, en principe, nulle finalité dans le physique.” M. Guérout, *Op. cit.*, p. 180.

² A Mesland, 9 de febrero de 1645 (A/T, IV, 167)

³ *Pasiones*, I, art. 5, p. 60 (A/T, XI, 330). “Con el fin, pues, de que evitemos ese error, consideremos que la muerte no llega nunca por la falta del alma, sino solamente porque alguna de las partes principales del cuerpo se corrompe.” *Pasiones*, I, art. 6, p. 61 (A/T, XI, 330). “Así, un cuerpo vivo difiere de otro muerto “como difiere un reloj, u otro autómatas (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los que está constituido, con todo lo que se requiere para su acción.” *Pasiones*, I, art. 6, p. 61 (A/T, XI, 330-331)

⁴ *Pasiones*, I, art. 5, p. 61 (A/T, XI, 330). El problema de la inmortalidad del alma que parecía derivarse de forma automática del dualismo sustancial, en realidad, presenta dificultades. En el *Discurso*, Descartes parece negar la extinción del alma tras perecer el cuerpo rescatando para ella su inmortalidad. El alma como es independiente del cuerpo, y no está atendida a morir con él, “nos inclinaremos a juzgar que es inmortal”. *Discurso*, V, p. 66 (A/T, VI, 60). Sin embargo, es la inmaterialidad y no la inmortalidad del alma la que se sigue de la distinción de las sustancias. En otras partes de su obra Descartes afirma no poder asegurar filosóficamente la inmortalidad. Ver nuestro capítulo V, p. 95.

“Y así se ha creído, sin razón, que nuestro calor natural y todos los movimientos de nuestros cuerpos dependen del alma: mientras que se debía pensar, al contrario, que el alma sólo se ausenta cuando uno muere porque ese calor cesa y los órganos que sirven para mover el cuerpo se corrompen.”¹

Al respecto las críticas desde la perspectiva del materialismo contemporáneo centradas en la imposibilidad de la existencia de una mente sin cerebro, no hacen justicia al sentido de organicidad de la unidad sustancial cartesiana. La crítica contemporánea² hace de la inmaterialidad del alma el blanco principal de sus ataques. Pero Descartes no ha establecido la inmaterialidad completa de las operaciones del entendimiento. Como hemos expuesto, Descartes antepone la mediación del cerebro³ para que puedan darse los fenómenos de la sensopercepción, la imaginación y las pasiones. Dice así que: “es el alma la que ve y no el ojo; pero el alma no ve sino por medio del cerebro”⁴; “que el dolor de la mano no era sentido por el alma en tanto que el dolor se encontraba en la mano, sino en tanto que se ubicaba en el cerebro.”⁵ Es decir, que si no existe una disposición apropiada de los órganos, la mente no puede ejercer sus funciones cognitivas. Por ello la unión es una relación real de la mente con el cuerpo; no sustancial, pues brota de las relaciones causales y eficientes que le impone su naturaleza empírica.⁶ Por tanto, la crítica del

¹ *Pasiones*, I, art. 5, p. 60 (A/T, XI, 330)

² J. Martínez Velasco, “El problema mente-cerebro: sus orígenes cartesianos”, *Contrastes*, vol. 1, 1996, pp. 191-210.

³ “Si bien nuestra alma está muy unida a todo el cuerpo, sin embargo ejerce sus principales funciones en el cerebro; la cual no solamente allí entiende e imagina, sino que también siente.” *Principios*, IV, art. 189, pp. 396-397 (A/T, IX-2, 310)

⁴ *Dióptrica*, VI, p. 105 (AT, VI, 141)

⁵ *Principios*, IV, art. 196, p. 402 (A/T, IX-2, 315)

⁶ Para Laporte Descartes emplea la expresión escolástica de unión sustancial pero le da un sentido nuevo. Al respecto Nájera señala que el empleo que hace Descartes del alma como forma substancial del cuerpo refleja la tensión que atraviesa el sistema cartesiano, al momento de conjugar el momento de la unión con los tiempos en que el alma se sabe separada del cuerpo. “Precisamente, la física aristotélica asumiría para Descartes la hipótesis de que el universo del niño es el universo real. Y es que ése es el tiempo *par excellence* de la unión, el momento en el que el cuerpo más mezclado parece estar con el alma, en el que

materialismo a la concepción cartesiana de la mente debe matizarse pues las facultades de imaginar y sentir —como bien dice Cottingham— “no pueden ubicarse en el esquema dualista oficial. No pueden asignarse ni a la *res cogitans* ni a la *res extensa*.”¹ La actividad de la mente no puede ejercerse al margen de las funciones corporales del cerebro, de una apropiada disposición del cuerpo en su conjunto.

También Wilson sostiene que la tesis que, con frecuencia pasa como dualismo cartesiano en los estudios contemporáneos del problema mente-cuerpo, se limita a negar la identidad de los estados del cuerpo o cerebrales con los estados mentales.

“La aseveración pretende aplicarse, de manera balanceada, a toda experiencia consciente, a las sensaciones no menos que a los actos del intelecto (aun cuando las sensaciones tienden a ser el ejemplo favorecido). Esta distinción entre sucesos mentales y físicos, puede o no puede, luego, tomarse como si implicara formalmente una distinción de sustancias.”²

Con gran agudeza Wilson señala que la separación o contraste fundamental está entre los estados mentales (entendidos como experiencias conscientes), y los estados estrictamente intelectuales o del entendimiento puro.³ Éstos últimos son los pensamientos que brotan de la propia actividad del entendimiento, y son los únicos a los que Descartes negará toda relación con lo corporal.⁴ En su análisis de los afectos aparece nuevamente el dualismo de

más obstinada si cabe es su proximidad, pues más prima el bienestar y la supervivencia.” Nájera, E. *Op. cit.*, p. 171.

¹ J. Cottingham. *Op. cit.*, p. 192.

² M. D. Wilson, *Op. Cit.*, p. 265.

³ M. D. Wilson, *Op. Cit.*, pp. 261-273

⁴ Descartes dice a Gassendi: “he mostrado a menudo, con suficiente claridad, que el espíritu puede obrar con independencia del cerebro; pues el cerebro no es útil cuando se trata de formar actos de pura intelección,

las operaciones mentales: esta vez con la distinción entre las pasiones y las emociones internas del alma.

8. Desplazamiento de la perspectiva metafísica. El tiempo de la vida.

El hecho es que Descartes concibe al ser humano como una unidad orgánica y funcional. Ello explica también lo infructuoso que resultan algunas de las discusiones que tiene con sus críticos, quienes le exigen que ofrezca una explicación de la unión acorde con sus tesis metafísicas. Pero él dará una respuesta empírica e inmediata. En las respuestas que da a sus objetores, apreciamos que Descartes ha hecho un paréntesis a la perspectiva metafísica y epistemológica que desarrolló en las *Meditaciones*, centrada en desentrañar la esencia espiritual del sujeto. Ha hecho un descanso a la meditación y se ha volcado al plano de la naturaleza sentiente de este sujeto, que se relaciona ahora con las cosas —ya no cognoscitivamente— sino subjetivamente¹. Es decir que el sujeto mira a las cosas en calidad de que éstas le sean agradables o desagradables, perjudiciales o convenientes. Por ello es el ámbito de la vida y no el de la consistencia substancial —como bien señala Nájera—, con el que Descartes parece estar más comprometido: “con lo que es su realidad para el *vrai homme*”² En la vida la mente ya no está más desvinculada. Por el

sino sólo cuando hay que sentir o imaginar algo.” Respuestas a las quintas objeciones, p. 285; ALQ, II, 800; (A/T, IX-1, 358)

¹ Laporte precisa la diferencia entre percibir y sentir. En la percepción las cosas se dan a la conciencia a título de objetos, mientras que en el sentimiento las cosas se dan en calidad de agradables o desagradables. “Or quand je ‘ressens’ des appétits ou affections corporelles, c’est comme sujet, non comme objet, que mon corps m’est présent. J’ai faim et soif avec lui et pour lui. Qu’un charbon ardent s’approche de ma main, je souffre la brûlure dans la main, non dans le charbon. La main ne m’est donc pas étrangère, ainsi que m’est étranger le charbon.” J. Laporte. *Le rationalisme de Descartes*, PUF, París, 1950, p. 230.

² “En tanto que compuesto de alma y cuerpo, el sujeto cartesiano progresa en el conocimiento de sí en una dirección que ya no tiene que ver con la verdad del mundo, sino con el dolor o el placer que le reporta. Las cosas le son dadas por ello a la conciencia no sólo a título de objeto —lo que sí se resolvería en su análisis como *res extensa*—, sino como odiosas o amables, es decir, como cualitativamente significativas para el

contrario, requiere estar encarnada para existir, disfrutar y padecer. “La adaptación de las partes al todo en esta unidad relativa tiene como consecuencia una finalidad interna que caracteriza precisamente el dominio de la unión.”¹

El desplazamiento del orden metafísico y de la verdad hacia el dominio de la vida hace comprensible como afirma Guérout, que Descartes no ofrezca a sus críticos una teoría que haga concebible lo inconcebible: —explicar cómo la mente siendo indivisible puede entremezclarse con el cuerpo que es divisible— como se lo objetaron Gassendi y Arnauld. Sin duda alguna se trata de un problema —afirma Guérout— que rebasa en dificultad a todos los problemas de la cuadratura que puede presentar la geometría humana. Por ello la organicidad de la unidad sustancial cartesiana sólo cabe desde las coordenadas de una causalidad distinta: la que impone la evidencia empírica, ante la cual no hay que comprender sino inclinarse ante un hecho. Para Descartes la experiencia se ha encargado de resolver los problemas insolubles² Sin embargo, sus críticos pasan por alto el cambio de coordenadas de la argumentación cartesiana y exigen que Descartes de una explicación para la unión de las sustancias, igual de clara y comprensible como la que sustenta su distinción.

bienestar del ser humano de la tercera noción primitiva. Están ligadas, por tanto, a sus propios estados subjetivos, por lo que no importa la que sea su consistencia substancial, sino la que es su realidad para el *vrai homme*”. E. Nájera, *Op. cit.*, p.153.

¹ “L’adaptation des parties au tout dans cette relative unité a pour conséquence une finalité interne qui caractérise précisément le domaine de l’union.” G. Rodis-Lewis, “Introducción y notas” de R. Descartes, *Les Passions de l’âme*, Vrin, París, 1955, p. 18.

² “Il se contente de décrire les dispositifs matériels par lesquels, en fait, la puissance de Dieu a pu, à partir de cette union, rendre possible à l’intérieur de ma substance composée une constante et sûre connaissance pour l’indivisible de ce qui se passe dans le divisible. On découvrira alors qu’étant donnés les termes en présence: indivisible, divisible, des dispositifs meilleurs ne pouvaient être inventés et que leurs inconvénients, inéluctables en vertu de la nature des termes à unir, sont le moindre mal.” M. Guérout, *Op. cit.*, p. 201.

Isabel pregunta cómo la mente mueve el cuerpo si entre ambos no puede existir contacto alguno. Descartes sugiere que se conciba el contacto mente-cuerpo no a la manera física sino como lo lleva a cabo la fuerza de la gravedad.

“Suponiendo, por ejemplo, que la gravedad sea una cualidad real, de la que no sabemos sino que tiene fuerza para desplazar el cuerpo que la alberga hacia el centro de la Tierra, nada más fácil que concebir de qué forma mueve ese cuerpo o cómo va unida a él.”¹

Descartes sabe que la analogía no es del todo acertada; no obstante, es un recurso empírico para hacer comprensible el contacto entre la mente y el cuerpo: la gravedad “nos ha sido dada para concebir la forma en que el alma mueve el cuerpo.”² Que Descartes haya recurrido a una forma substancial de la naturaleza cuando su física las estaba combatiendo ha sido foco de críticas. Sin embargo, confiesa haber procedido de manera intencionada, con el único propósito de ayudar a su comprensión.³ Sin duda alguna Descartes es consciente de las limitaciones de estos recursos explicativos, que amenazan con oscurecer la cuestión más que aclararla. Se puede decir que Descartes comete el mismo error. Quizá en parte presionado por dar una explicación que convenciese, pero también como reflejo de la ambivalencia que embarga su filosofía. Se requiere por tanto, dejar de pensar la unión en términos de claridad y distinción y abordarla en su inmediatez empírica y confusión que la envuelve. Con esta perspectiva empírica Descartes incursiona

¹ A Isabel, 21 de mayo de 1643, p. 30 (A/T, III, 667)

² A Isabel, 21 de mayo de 1643, p. 30 (A/T, III, 668)

³ Pues dice a Isabel: “ recurrí anteriormente a la comparación con la gravedad y otras cualidades que solemos concebir unidas a determinados cuerpos, del mismo modo que el pensamiento va unido al nuestro. Y no me preocupó que esa comparación cojease por no ser dichas cualidades reales, que es como las imaginamos, al creer que Vuestra Alteza estaba ya persuadida por completo de que el alma es una substancia distinta del cuerpo.” A Isabel, 28 de junio de 1643, pp. 37-38 (A/T, III, 694)

en el mundo de las pasiones que abre un horizonte más amplio para comprender al sujeto y su conducta.

Recapitulemos: La validez de la especulación metafísica compete a un tiempo determinado: en éste las verdades metafísicas deben ser bien comprendidas pues ellas dan el conocimiento de la mente y de Dios. Pero sería perjudicial que el entendimiento se ocupara a menudo a meditar en estos principios pues ya no podría ejercitarse en las funciones de la imaginación y los sentidos. El tiempo para la especulación metafísica debe ceder su paso al tiempo de la vida. Afirma Morgan que “la metafísica no es el fin de la filosofía sino el punto de partida.”¹

“Por fin, cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo.”²

Descartes enseña a Isabel que sólo de estas actividades prácticas y del sentido común se aprende a concebir la unión de la mente con el cuerpo. La incursión de Descartes en el

¹ “Metaphysics, however, is not the end of philosophy, but merely the starting point.” Vance, G. Morgan, *Op. cit.*, p. 84.

² A Isabel, 28 de junio de 1643, p. 36 (A/T, III, 692) “Casi me embarga el temor de que Vuestra Alteza crea que no hablo en serio cuando digo esto; más ello iría en contra del respeto que le debo y que siempre le tendré. Y puedo decir, sin faltar en absoluto a la verdad, que la norma principal a que me he atenido siempre en mis estudios y me ha resultado de mayor utilidad, a lo que creo, para adquirir algunos conocimientos, ha sido la de no dedicar a diario sino muy pocas horas a los pensamientos que mantienen ocupada la imaginación, y poquísimas horas al año a los que sólo mantienen ocupado el entendimiento, empleando todo el tiempo sobrante en dar rienda suelta a los sentidos y descanso a la mente. Incluyo, incluso, en el ejercicio de la imaginación todas las conversaciones serias y todo aquello de lo que tiene que estar pendiente la atención. Esto es lo que me ha movido a retirarme al campo, pues aunque, incluso en la ciudad más ajetreada del mundo, podría disponer de no menos horas de las que dedico en la actualidad al estudio, no podría, desde luego, hacerlo con el mismo provecho si tuviera la mente fatigada por la atención que requieren los engorrosos asuntos cotidianos.” A Isabel, 28 de junio de 1643, pp. 36-37 (A/T, III, 692-693).

ámbito del sentir y la consecuente búsqueda del equilibrio orgánico y afectivo es una nota constante de su reflexión acerca del hombre, que será desplegada ampliamente al estudiar las pasiones y la moral. Ello nos permite establecer la continuidad de los planteamientos en el ámbito del sentir descubiertos en las *Meditaciones* con los fenómenos afectivos que Descartes analiza en las *Pasiones del alma*.

III. La vida afectiva

1. El caso de las pasiones

Las *Pasiones* es la última obra que escribe Descartes. Se gesta paralelamente a la correspondencia moral con la que guarda una estrecha vinculación en sus temas y contenidos, por lo que ambas son las únicas fuentes con carácter sistemático y expositivo de aspectos relacionados con la conducta humana: con la moral y las pasiones.¹ Descartes continúa desplegando la naturaleza sensible y sentiente del sujeto, sus demandas particulares y concretas. Y lo hará esta vez con las pasiones, que son el testimonio vivo de la estrecha relación del alma con el cuerpo. “Respecto de lo cual hay que advertir que, según la disposición de la naturaleza, se refieren todas al cuerpo, y no se dan en el alma más que en tanto que está unida a él.”² El cuerpo actúa sobre el alma y la hace padecer el conjunto de sus afecciones.

El análisis cartesiano de las pasiones introduce una perspectiva unitaria, causal y material para referirse a ellas, que no es la del dualismo sustancial; tampoco la división tradicional del alma en apetitos sensibles y racionales. “Pues sólo hay un alma en nosotros, y ese alma no tiene en sí diversas partes: la sensitiva es asimismo razonable y todos sus apetitos son voliciones.”³ Al inicio de las *Pasiones* Descartes expresa que a fin de descubrir algo verdadero en este campo se alejará de los caminos seguidos por los “antiguos”, en virtud de que “no hay nada en que aparezca mejor cuán defectuosas son las ciencias que tenemos

¹ Descartes ha terminado, total o parcialmente su tratado de las pasiones en 1646; lo sabemos por el comentario elogioso que Isabel hace del tratado, “ya que muy insensible sería quien no comprendiese que el orden, la definición y las distinciones que dais de las pasiones y, por último, toda la parte moral del tratado, superan con mucho a cuanto hasta ahora se ha dicho al respecto.” Isabel a Descartes, 25 de abril de 1646, p. 140 (A/T, IV, 404)

² *Pasiones*, II, art. 137, p. 204 (A/T, XI, 430)

³ *Pasiones*, I, art. 47, pp. 122-123 (A/T, XI, 364)

de los antiguos que en lo que han escrito de las pasiones.”¹ De la misma manera que lo hiciera con otros saberes, Descartes inquiere por la naturaleza de las pasiones y su papel en la urdimbre de la convivencia humana. Su actitud naturalista y material para estudiar los objetos del mundo la extiende también a las pasiones, a las que estudiará en calidad de físico prescindiendo de sus connotaciones morales². “Mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico.”³ Descartes recoge la herencia estoica de las pasiones como “desvaríos de la razón”, pero advierte que su procedimiento para tratarlas se aleja mucho del tratamiento moralista que ha solido prevalecer. Que investigará las pasiones como físico; es decir, con el interés puesto en descubrir la interrelación de condiciones materiales y fisiológicas que subyacen a las respuestas emocionales.

Las pasiones asociadas con todo tipo de impulsos ciegos e irracionales, era ese terreno resbaladizo e incierto sobre el que parecía imposible establecer explicaciones científicas análogas a las que subyacen en los fenómenos de la física o la matemática. No obstante, Descartes no tiene objeción de extender la ciencia universal al mundo arbitrario, contradictorio y singular de las pasiones humanas. La razón alumbra a todos sus objetos.⁴ De esta manera Descartes intentará construir para los asuntos humanos desde una perspectiva no contemplativa sino útil y práctica, como anunciaba en los *Principios* y en el *Discurso*, una ciencia material de las pasiones.

¹ *Pasiones*, I, art. 1, p. 53 (A/T, XI, 327)

² Las teorías de Platón y de Aristóteles como las corrientes del helenismo: epicúreos y estoicos constituían el marco teórico para la reflexión de la conducta. Posteriormente, a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento, la Summa Teológica de Santo Tomás de Aquino constituyó el paradigma de base y referencia. Consultar J. A. Martínez, “Introducción y notas” de R. Descartes, *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1997.

³ Respuesta a la segunda carta prefacio de las *Pasiones*, pp. 49-50 (A/T, XI, 326)

⁴ *Reglas*, I, p. 91 (A/T, X, 360)

Con el desmoronamiento gradual del hilemorfismo en el siglo XVII, se plantea el reto de elaborar una teoría unificada del alma¹ que sea capaz de explicar las emociones y su relación con los estados corporales. Entre los contemporáneos de Descartes hubo algunos que hicieron descripciones exhaustivas de los movimientos corporales que acompañan a las diversas pasiones.² Al igual que ellos, Descartes presta especial atención a esta correspondencia. Constata con profundo malestar que las explicaciones sobre el funcionamiento del cuerpo humano y sus pasiones han sido predominantemente animistas, y no causales y científicas. “Por eso me veré obligado a escribir aquí como si se tratará de una materia que jamás nadie antes que yo hubiese tocado.”³ El punto de partida para comprender las pasiones es distinguir las funciones del alma de las funciones del cuerpo, “a fin de conocer a cuál de las dos debe atribuirse cada una de las funciones que hay en nosotros.”⁴

1.1. Papel del cuerpo

La concepción nueva de cuerpo que introduce Descartes lo enfrenta con la distinción aristotélica de materia y forma, según la cual la materia era vista como algo potencial que sólo se actualizaba tras la impresión de la forma, única con el poder de imprimir movimiento, propiedades y fines a las cosas. Así el alma era forma del cuerpo, la cual a través de sus distintas facultades (racional, nutritiva y sensitiva) hacía posible la vida de un individuo. Descartes en sus investigaciones fisiológicas muestra que los procesos de la

¹ S. James, *Passion and action. The emotions in seventeenth-century philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

² Destacan Coeffeteau, *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, París, 1620; Senault, *De l'usage des passions*, París, 1641; Cureau de la Chambre, *Caractères des passions*, París, 1640. Consultar G. Rodis-Lewis, “Introducción y notas” de R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, Vrin, París, 1955.

³ *Pasiones*, I, art. 1, p. 55 (A/T, XI, 328)

⁴ *Pasiones*, I, art. 2, p. 58 (A/T, XI, 328)

vida no se deben a poderes intrínsecos del alma con capacidad generadora de vida y de crecimiento.

“No debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida. Todo puede ser explicado en virtud de su sangre y de los espíritus de la misma agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón y cuya naturaleza no difiere de la de otros fuegos que se registran en los cuerpos inanimados.”¹

Los procesos corporales se llevan a cabo mecánicamente siguiendo sólo la disposición que guardan sus órganos y funciones entre sí. La patética afirmación cartesiana de que lo que diferencia a un cuerpo vivo de otro muerto no es la presencia del alma sino la descomposición del cuerpo, porque “el principio de su movimiento deja de actuar”, le resta al alma toda injerencia y se la desplaza así al terreno de lo mental. Desde el punto de vista de las funciones vitales (respiración, circulación, digestión, etc.) el cuerpo se basta a sí mismo; sus movimientos se llevan a cabo sin que el alma sea consciente de ello.

En la primera sección de las *Pasiones* Descartes examina las bases fisiológicas para la ocurrencia de las pasiones: los movimientos de los espíritus animales y de la sangre en cada una de las pasiones, así como sus efectos visibles en el cuerpo y en el rostro. Al respecto dice Levi en su estudio sobre las pasiones, que hasta 1637, año del *Discurso del método*, no existía ninguna teoría coherente que estudiara los estados fisiológicos como causa de las pasiones.² Se les estudiaba desde distintos ángulos, y era más frecuente considerar los mecanismos corporales como resultantes o efectos de las pasiones que sus

¹ *Tratado del hombre*, p. 117 (A/T, XI, 202)

² A. Levi, *Op. cit.*, cap. 9 “Medicine and morals”, pp. 234-256.

causas. A diferencia de sus predecesores y contemporáneos Descartes va a poner de relieve el sustrato fisiológico y corporal para la producción de las pasiones. ¿Qué son las pasiones?

“Pueden definirse en general como percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus.”¹

En tanto percepciones las pasiones dependen de las cosas que ellas le representan —como también es el caso de las percepciones sensoriales cuya causa son los objetos exteriores; o los sentimientos internos de hambre, de sed, etc., que son producidos por el propio cuerpo—, pero con la salvedad que las pasiones del alma son percepciones que el alma refiere a sí misma. Es decir, que no tienen el referente inmediato de sus efectos en los objetos o en el cuerpo sino en el alma. A su vez son sentimientos, porque se reciben en el alma sin el concurso de la voluntad, del mismo modo que los objetos de los sentidos externos e internos²: a través de los canales nerviosos que se conectan al cerebro por donde fluyen los espíritus animales. El mecanicismo permite describir el movimiento de los espíritus animales en sus trayectorias desde el cerebro hasta el corazón por nervios y músculos. Es la parte física de las pasiones.

¹ *Pasiones*, I, art. 27, pp. 95-96 (A/T, XI, 349). Descartes dice a Isabel en carta del 6 de octubre de 1645: “Y por eso es posible llamar pasiones, en general, a cuantos pensamientos pueden las impresiones que se hallan en el cerebro despertar así en el alma, solas y sin concurso de la voluntad (y, por consiguiente, sin ninguna acción que de ella proceda), pues todo cuanto no es acción es pasión. Mas solemos reservar ese nombre únicamente para los pensamientos que nacen de algún movimiento específico de los espíritus.” p. 115 (A/T, IV, 310)

² “También se las puede denominar sentimientos, porque se reciben en el alma del mismo modo que los objetos de los sentidos exteriores, y no se conocen por ella de otra manera.” *Pasiones*, I, art. 28, pp. 96-98 (A/T, XI, 350)

Y, particularmente son emociones del alma porque salvo el movimiento de los espíritus animales que las sostiene “no se conoce ninguna causa próxima a la que puedan remitirse”¹; refieren sus efectos inmediatamente a ella; “son tan cercanas e íntimas a nuestra alma que es imposible que las sienta sin que sean verdaderamente tal y como las siente”²; son tan vívidas que “de todas las clases de pensamientos que puede tener, no hay otras que la alteren y la conmuevan tan fuertemente como lo hacen estas pasiones.”³ Tal es la heterogeneidad de las pasiones: —estados del alma que tienen su causa próxima e inmediata en el cuerpo, en un movimiento específico de los espíritus animales.

1.2. El concepto de asociación entre las disposiciones del cuerpo y los pensamientos

La experiencia da todos los días ejemplos ciertos de que los pensamientos están íntimamente asociados a determinados estados corporales. “Pues está hecho nuestro cuerpo de forma tal que algunos impulsos van de forma natural en pos de ciertos pensamientos: así vemos que el rubor del rostro es consecutivo a la vergüenza; las lágrimas, a la compasión; y la risa, a la alegría.”⁴ La dependencia que el alma tiene del cuerpo se manifiesta en la acción de los espíritus animales que provocan los distintos estados de ánimo y las pasiones, que hacen que “uno se encuentre propenso a la tristeza, al cólera o a cualquier otra pasión”.

Descartes se pregunta por la formación de las impresiones en el alma que darán lugar a las pasiones. Una misma causa puede excitar diversas pasiones en los distintos individuos: por ejemplo, la impresión que produce un objeto espantoso puede suscitar en algunos la pasión del miedo, mientras que en otros, la valentía o el arrojo. Y esto debido, a “que

¹ *Pasiones*, I, art. 25, p. 93 (A/T, XI, 347)

² *Pasiones*, I, art. 26, pp. 94-95 (A/T, XI, 348)

³ *Pasiones*, I, art. 28, pp. 9-10 (A/T, XI, 350)

⁴ A Isabel, julio de 1644, p. 55; ALQ, III, pp. 79-80.

todos los cerebros no están constituidos de la misma manera”.¹ Descartes señala tres indicadores que causan estas diferencias: 1) la recepción de la figura espantosa depende mucho de los antecedentes personales (benéficos o perjudiciales) que esta figura haya tenido para el cuerpo, 2) los diferentes temperamentos o inclinaciones naturales (producidos por la cantidad y velocidad de los espíritus animales) y 3) la fuerza del alma, que se traduciría como la defensa o la huida, y que es el resultado del enfrentamiento y la preparación previas que se haya tenido contra objetos perniciosos con los que se relaciona la impresión presente. Estos indicadores producen la organización y configuración particulares de los cerebros, para desarrollar las distintas pasiones y sus predisposiciones.

1.3. La historia personal

Descartes subraya también el peso que tienen las experiencias vividas por cada sujeto en la determinación de sus afecciones. Así dice por ejemplo, que el miedo que en algunos incita a la huida mientras que a otros les desarrolla el valor para resistir se debe quizá, a cierta experiencia negativa, o a un accidente ocurrido en la infancia o en cualquier otro momento de la vida del sujeto, que condicionaría probablemente su actitud frente a tal suceso. La estructura de la vida emocional está influida por acontecimientos. Descartes vuelve constantemente a las experiencias pasadas de la niñez.

“Y, por ejemplo, es fácil pensar que las aversiones extrañas de algunos, que les impiden soportar el olor de las rosas, la presencia de un gato o cosas semejantes, provienen únicamente de que al comienzo de su vida objetos parecidos les molestaron, o bien les afectaron, molestando a su madre, cuando estaba encinta. Pues es muy seguro que hay una relación entre los movimientos de la madre y los del niño que está en su vientre, de forma que lo que molesta al uno daña al otro. Y

¹ *Pasiones*, I, art. 39, p. 113 (A/T, XI, 358)

el olor de las rosas pudo haber causado muchos dolores de cabeza a un niño, cuando estaba aún en la cuna, o un gato pudo haberle asustado mucho, sin que nadie se diera cuenta ni él guardará después ningún recuerdo, aunque la idea de la aversión que tenía entonces hacia esas rosas o hacia ese gato permanece impresa en su cerebro hasta el fin de su vida.”¹

Algo semejante sucede con los objetos del amor y del odio. En su origen los sentimientos del amor y del odio están íntimamente vinculados a la necesidad fisiológica de la nutrición.² Cuando el alimento suministrado desde el estadio fetal ha sido bueno o conveniente ha desarrollado el amor y la alegría; su inexistencia ha provocado nocividad, por tanto el odio. Más tarde se sumarán otras experiencias personales que seguirán configurando los grados de estimación que representan las bondades de los objetos. Al respecto es interesante la experiencia del amor que Descartes sentía por las personas con estrabismo. Desconocía el porqué, y sólo hasta después de adentrarse en los recuerdos de su niñez pudo comprender la causa de su amor.³

¹ *Pasiones*, II, art. 136, p. 203 (A/T, XI, 429)

² Veamos como explica Descartes la existencia de algunas pasiones primitivas o primarias, anteriores al nacimiento: “Pero sucede que las primitivas disposiciones del cuerpo, que de esta forma fueron aparejadas con nuestros pensamientos cuando entramos en este mundo, debieron, sin duda, de vincularse a ellos de forma más estrecha que las que vinieron luego. Y en lo referido al origen del calor que notamos en torno al corazón, o al de las demás disposiciones del cuerpo que acompañan al amor, pienso que desde el primer momento en que nuestra alma quedó unida al cuerpo sintió muy probablemente alegría, y acto seguido amor, y luego quizá también odio y tristeza; y que esas mismas disposiciones del cuerpo que provocaron a la sazón esas pasiones se aparejaron ya siempre de forma espontánea a los pensamientos. Y creo que la primera pasión fue la alegría porque no es concebible que llegase el alma al cuerpo más que cuando estaba éste en buena disposición, y que esa buena disposición nos hace sentir espontánea alegría. Digo también que el amor vino a continuación, porque como la materia de nuestro cuerpo fluye sin cesar, igual que las aguas de un río, y es preciso que otra la substituya, no parece probable que en esa buena disposición del cuerpo no anduviera próxima alguna materia apropiadísima para servirle de alimento; y el alma, al unirse de voluntad a esa nueva materia, sintió amor por ella. Y si después vino a faltar ese alimento, sintió el alma tristeza. Y si en su lugar halló otro que no era propio para el alimento del cuerpo, sintió odio por él.” A Chanut, 1 de febrero de 1647, p. 235 (A/T, IV, 604-605)

³ Descartes dice a Chanut que existen causas que explican las inclinaciones que se sienten hacia determinadas personas antes de conocer su mérito. “Y me parece que hay dos, y que una es espiritual y otra

Dos aspectos importantes observamos: el primero, que Descartes destaca la existencia de una estructura psico-fisiológica bastante peculiar en cada uno de los sujetos; y tal es lo que los distingue a unos de otros pues condiciona sus diversos temperamentos y caracteres. En este sentido el cuerpo da al alma “su situación original de dependencia y de ilusión.”¹ Lo interesante respecto a este punto es el concepto mismo de asociación que se establece entre ciertas disposiciones del cuerpo con determinados pensamientos.

“A fin de suplir aquí con pocas palabras todo lo que podría añadirse respecto de los diversos efectos o diversas causas de las pasiones, me limitaré a repetir el principio sobre el que se apoya todo lo que he escrito; a saber, que hay tal unión entre nuestra alma y nuestro cuerpo que, cuando hemos unido una vez alguna acción corporal con algún pensamiento, la una no se nos presenta después sin que

reside en el cuerpo. Pero la que tiene que ver sólo con lo espiritual presupone tantas cosas referidas a la naturaleza de nuestras almas que no me atrevería a tratarlas en una carta. Trataré nada más de la que tiene que ver con el cuerpo, que se debe a la disposición de las partes de nuestro cerebro, ora que dicha disposición proceda de los objetos sensuales, ora de otros motivos. Pues los objetos que se manifiestan mediante los sentidos inmutan algunas partes del cerebro y forman en ellas ciertos dobleces que se deshacen cuando cesa la acción del objeto. Pero el lugar en que se formaron se muestra, en adelante propenso a que otro objeto, si se parece hasta cierto punto al anterior, aunque no sea igual en todo, forme en ese lugar dobleces semejantes. Pondré como ejemplo que, en mi infancia, amé a una niña de mi edad que bizqueaba un tanto, de forma tal que la impresión que llegaba a mi cerebro por el camino de la vista cuando veía sus ojos extraviados estaba tan unida a la que se formaba en ese mismo lugar para despertar en mí la pasión del amor que, transcurrido mucho tiempo, si veía a personas bizcas, me sentía más inclinado a amar a éstas antes que a otras, únicamente porque tenían ese defecto, aunque ignoraba que ése era el motivo. Y, en cambio, desde que reflexioné sobre ello y admití que se trataba de un defecto, nunca más ha vuelto a afectarme. De forma que cuando nos sentimos inclinados a amar a alguien sin saber el porqué, podemos estar seguros de que se debe al hecho de que hay en esa persona algo semejante a lo que hubo en otro objeto que amamos anteriormente, aunque no sepamos en qué consiste.” A Chanut, 6 de junio de 1647, pp. 251-252 (A/T, V, 56-57). Las asociaciones construidas en la niñez crean vínculos de los que no somos siempre conscientes. Descartes desconocía la razón de su amor por las personas bizcas. Acerca de la presencia de elementos inconscientes en la mente, puede consultarse F. Azouvi, “Le rôle du corps chez Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1978. También G. Lewis. *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, PUF, París, 1950.

¹ F. Azouvi, *Op. cit.*, p. 2. Azouvi pone de relieve el poder y autonomía del cuerpo para afectar al alma. Éste ejerce sobre ella sus poderes alienantes e ilusorios.

el otro se presente también; y que no son siempre las mismas acciones las que se unen a los mismos pensamientos.”¹

Dependiendo de la asociación que se establezca se crean determinadas conductas e inclinaciones. El segundo aspecto es considerar las experiencias pasadas como fundamentales para comprender los comportamientos. Dice Descartes, respecto al miedo que se experimenta frente a algún objeto o circunstancia, y que se traduce en emociones diversas: —angustia y cobardía; o bien, y por el contrario, valentía y coraje para enfrentarlo—, que la respuesta que se dé dependerá del valor positivo o negativo de la vivencia del miedo experimentada en la infancia. Estos antecedentes condicionan en gran medida las actitudes y conductas. Ello da razones a Descartes para sostener la maleabilidad y plasticidad de la naturaleza humana. Se puede desarrollar e incluso transformar impresiones, afectos y conductas. En este sentido Descartes niega que el alma sea exclusivamente pasiva, como receptora de las impresiones que el cuerpo ejerce en ella. Si bien el alma padece de manera involuntaria los accidentes del cuerpo, también es cierto que puede actuar sobre éste. El alma ejerce su influencia a través de la voluntad. Descartes le concede gran importancia pues gracias a ella el sujeto se sobrepone a los efectos de sus afecciones.

2. La acción del alma

En la medida que existe una reciprocidad de actos entre el alma y el cuerpo, el alma también ejerce su influjo sobre el cuerpo. Después de analizar en las *Pasiones* las funciones del cuerpo, Descartes pasa a las del alma, cuya sustancia son los pensamientos que son de “dos géneros, a saber: unos son las acciones del alma, otros son las pasiones.

¹ *Pasiones*, II, art. 136, pp. 202-203 (A/T, XI, 428)

“Las que llamo sus acciones son todas nuestras voliciones, porque experimentamos que provienen directamente de nuestra alma y parecen depender tan sólo de ella. Como, al contrario, se pueden generalmente denominar sus pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, puesto que a menudo no es nuestra alma la que las hace tales como son y siempre las recibe de las cosas que ellas le representan.”¹.

Las pasiones del alma dependen del cuerpo, mientras que las acciones del alma quedan excluidas de tal sometimiento. “Mas la voluntad es tan libre por su naturaleza que nunca puede ser sometida.”² La fuerza del alma está en sus acciones. Levi señala que la medicina mecanicista había sido el preludio de la ética científica que Descartes se propuso construir, pero hacia 1645 la explicación de las pasiones va a dejar de depender exclusivamente de la medicina, del conocimiento fisiológico.³ En gran parte el incentivo de profundizar en las pasiones, en tanto fenómeno psicofisiológico, tenía su razón de ser en el propósito de Descartes de ayudar a Isabel a curarse de sus estados depresivos. Isabel sufre constantemente estados fuertes de depresión y melancolía acompañados de fiebres persistentes y debilidades corporales de las que difícilmente logra recuperarse. Según ésta, los médicos habían intentado curar su cuerpo pero no vieron “la parte que correspondía al alma en los desórdenes de mi cuerpo.”⁴ Como dice Dice Rodis-Lewis, “la ciencia mecanicista sería impotente para curar a una psicópata sin los remedios del alma.”⁵ La medicina del cuerpo no podía curar los desórdenes que provocan las pasiones. Así el

¹ *Pasiones*, I, art.17, pp. 83-85 (A/T, XI, 342)

² *Pasiones*, I, art. 41, p. 115 (A/T, XI, 359)

³ A. Levi, *Op. cit.*

⁴ Isabel a Descartes, 24 de mayo de 1645, p. 66 (A/T, IV, 208)

⁵ G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, PUF, París, 1962, p. 60.

tratado de las *Pasiones* se orienta hacia una terapia conjunta del cuerpo con el alma. Pretende curar los desarreglos provocados por un mal uso de las pasiones. Sus investigaciones le descubren al filósofo el registro de carácter psicológico de las pasiones.¹

La ciencia médica que Descartes pretendía desarrollar para —“hacer más hábiles y sabios a los hombres”— toma un nuevo rumbo: el terreno psicológico.² En efecto las *Pasiones* establecen verdades particulares, de carácter fisiológico y psicológico y no verdades médicas exactas. Por un lado, Descartes va a lamentar no haber conseguido desarrollar la medicina como era su intención. Dice haber avanzado más en moral que en medicina pese a haber dedicado a esta última mucho más tiempo. Pero, por otro lado, la evolución de sus investigaciones sobre el cuerpo humano como compuesto de alma y cuerpo lo han conducido necesariamente a incursionar en nuevos registros.

2.1. Voluntad y pasiones. Las “armas propias” de la voluntad

La voluntad desempeña un papel decisivo para excitar o mantener las pasiones o bien, para contener sus movimientos o efectos. A través de la voluntad es posible establecer asociaciones nuevas entre los pensamientos y las acciones corporales. Tal correspondencia tiene su centro de operaciones en una parte del cerebro que es la glándula pineal. Descartes afirma que el alma puede actuar voluntariamente sobre la glándula y provocar un movimiento de los espíritus animales a través de los músculos y nervios para

¹ Vartanian considera que el valor del tratado de las pasiones está en haber introducido el nuevo espíritu y metodología científicos al ámbito de la psicología. A. Vartanian, *Op. cit.*

² Guérout lamenta no encontrar en las *Pasiones* la ciencia del compuesto que es el hombre. El objetivo de Descartes de curar los desarreglos provocados por las pasiones se mueve en el registro del restablecimiento del equilibrio armónico, pero no en el propiamente médico y patológico.

producir los efectos que se desea: —“Por ejemplo, si la ira hace levantar la mano para golpear, la voluntad normalmente puede retenerla”—.¹ Pero si el movimiento que dirige la voluntad es entorpecido por otro movimiento que le es contrario y más fuerte, se produce el “combate” entre el alma y el cuerpo; entre la voluntad y las pasiones.

“Todos los combates que acostumbramos a imaginar entre la parte inferior del alma, que llamamos sensitiva, y la superior, que es razonable, o bien entre los apetitos naturales y la voluntad, consisten simplemente en la oposición que existe entre los movimientos que el cuerpo por sus espíritus y el alma por su voluntad tienden a provocar al mismo tiempo en la glándula.”²

No tocaremos el problema de cómo interactúan entre sí la voluntad, la glándula y los espíritus animales.³ Lo que sí nos interesa destacar para el asunto de las pasiones es que la voluntad no puede de forma inmediata conducir los espíritus animales a los lugares donde podrían ser útiles o perjudiciales.

“Nuestras pasiones tampoco pueden excitarse directamente ni suprimirse por la acción de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la representación de las cosas que suelen estar unidas a las pasiones que queremos tener y que se contraponen a las que queremos rechazar. Así, para excitar en uno mismo el arrojo y quitar el miedo, no basta con tener voluntad para ello sino que es necesario

¹ *Pasiones*, I, art. 46, p. 122 (A/T, XI, 364)

² *Pasiones*, I, art. 47, p. 122 (A/T, XI, 364)

³ Puede consultarse Virgil Aldrich, “The pineal gland updated”, en G. J. D. Moyal (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Routledge, Londres, 1996; L. Benítez, “El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal”, en L. Benítez (ed.), *Homenaje a Descartes*, UNAM, México, 1993.

esforzarse en considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden de que el peligro no es grande.”¹

Es preciso, pues, emplear algún tipo de estrategia para dirigir la voluntad hacia otros pensamientos y deseos, con objeto de suscitar estados de ánimo más benéficos. Está claro que la voluntad sola no puede controlar los deseos y las pasiones; su poder tampoco es absoluto y de esto es consciente Descartes, quien responde a Isabel:

“En cuanto a los remedios para combatir el exceso en las pasiones, reconozco que su práctica es dificultosa e incluso que no bastan para impedir los desórdenes del cuerpo, sino únicamente para evitar la turbación del alma y que ésta pueda conservar su libertad de juicio.”²

Algunos intérpretes critican a Descartes acusándole de hacer de la voluntad un poder absoluto en el control de las pasiones: “Y toda la acción del alma consiste en que sólo porque quiere algo, hace que la pequeña glándula a la que está estrechamente unida se mueva de la forma requerida para producir el efecto que se relaciona con esa voluntad.”³ Lo cierto es que Descartes como buen fisiólogo entiende que mientras dure la pasión,⁴ los efectos de la sangre y los espíritus animales siguen su propio curso, lo “que impide que el

¹ *Pasiones*, I, art. 45, pp. 119-120 (A/T, XI, 363)

² A Isabel, mayo de 1646, p. 146 (A/T, IV, 411)

³ *Pasiones*, I, art. 41, pp. 115-116 (A/T, XI, 360). Ver J. Cottingham, “The Intellect, the will and the passions: Spinoza’s critique of Descartes”, *Journal of the History of Philosophy*, XXVI, 2, Abril, 1988.

⁴ “Y hay una razón particular que impide al alma poder cambiar o detener sus pasiones rápidamente, lo cual me ha dado motivos para poner antes en su definición que no son solamente causadas, sino también mantenidas y fortalecidas, por algún movimiento particular de los espíritus. Esta razón es que acompaña a casi todas alguna emoción que se produce en el corazón y, por consiguiente, también en toda la sangre y los espíritus, de suerte que, hasta que esa emoción haya cesado, permanecen presentes en el pensamiento de la misma manera que los objetos sensibles están presentes en él mientras actúan contra los órganos de los sentidos.” *Pasiones*, I, art. 46, p. 121 (A/T, XI, 363)

alma pueda disponer enteramente de sus pasiones”¹. Por lo que habrá que esperar a que sus efectos hayan cesado y la tranquilidad y el sosiego se restablezca; sólo hasta entonces se podrá reflexionar sobre como precaverse para evitar sus excesos.²

“Sé muy bien que resulta casi imposible resistirse a los primeros trastornos que las cuitas nuevas provocan en nosotros; y las pasiones suelen ser, incluso, más violentas en las mentes superiores y tener mayor incidencia en sus cuerpos. Pero opino que, al día siguiente, cuando el sueño ha apaciguado la emoción que semejantes encuentros infunden en la sangre, ya es posible restablecer el sosiego espiritual, lo que se consigue aplicándose en la consideración de todas las ventajas que pueden sacarse del acontecimiento que había parecido tan catastrófico la víspera y desviando la atención de los males anteriormente imaginados.”³

Descartes comprende la impotencia de Isabel para resarcirse de los efectos de las pasiones que las desgracias de su casa y su familia le han provocado, debilitando constantemente su alma y su cuerpo. “Bien sé que pecaría de imprudente si quisiera imponer la alegría a alguien a quien la fortuna envía a diario nuevos motivos de desagrado, y no soy de esos crueles filósofos que pretenden que el sabio ha de ser insensible.”⁴ Descartes se define antiestoico en su concepción de las pasiones y los tratamientos para enfrentarlas. Le sugiere a Isabel que de reposo a su alma y centre su atención en objetos que le procuren gozo y contento; asimismo que tome “las aguas de Spa”, la dieta equilibrada y el ejercicio

¹ *Pasiones*, I, art. 46, p. 121 (A/T, XI, 363)

² Dice Bodei que “enfaticando el papel asignado por Descartes a la voluntad en el control de las pasiones, Espinosa descuida o subestima el rechazo de toda forma de rigorismo, así como la paralela exaltación de la alegría.” R. Bodei, *Op. cit.*, p. 250.

³ A Isabel, junio de 1645, p. 76 (A/T, IV, 236-237)

⁴ A Isabel, Egmond, 18 de mayo de 1645, p. 63 (A/T, IV, 201-202)

para el cuerpo: remedios de la medicina que le devolverán la fluidez a esa parte de la sangre que provoca las “obstrucciones”.¹

Por tanto, el poder que Descartes otorga a la voluntad para gobernar las pasiones no es absoluto ni inmediato. Funciona si se posee un conocimiento objetivo de su naturaleza; sólo de esta manera se estará en condiciones de mermar sus efectos negativos y potenciar los positivos. Y para ello el hábito es fundamental. Su ejercicio permite que todas las almas, “débiles” o “fuertes”, logren el control y transformación de sus pasiones alcanzando con ello el gobierno de sí. Al respecto Descartes destacará que “no hay alma tan débil que no pueda, estando bien guiada, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones.”² Las estrategias del hábito y la asociación son parte del conocimiento que se requiere para gobernarlas. Proporcionan al sujeto la posibilidad de reforzar o cambiar sus actitudes y creencias, pero también desarrollar nuevas pasiones. Descartes está convencido que con el adiestramiento adecuado el sujeto puede manejar las pasiones a su conveniencia; cambiar la asociación primigenia entre los pensamientos y los actos corporales. Dice por ejemplo del lenguaje:

“Aunque la naturaleza parece haber unido cada movimiento de la glándula a cada uno de nuestros pensamientos, desde el comienzo de nuestra vida, el hábito puede, sin embargo, unirlos a otros, de forma similar a como la experiencia muestra en las palabras, las cuales provocan en la glándula movimientos que, según lo instituido

¹ A Isabel, mayo o junio de 1645, p. 71 (A/T, IV, 220). Cuenta Isabel a Descartes que su temperamento era propicio a las obstrucciones y, en más de una ocasión, tuvo que recurrir a las sangrías con objeto de purificar su sangre. “A poco que la tristeza oprima el corazón de las personas que no pueden hacer ejercicio con frecuencia, ya basta para que el bazo se les entorpezca e infecte con sus vapores el resto del cuerpo. Doy por hecho que tal ha sido la causa de la fiebre persistente y la tos seca, que aún no me ha abandonado del todo, aunque lo caluroso de la estación y los paseos que doy me vayan devolviendo poco a poco las fuerzas.” De Isabel a Descartes, 24 de mayo de 1645, pp. 66-67 (A/T, IV, 208)

² *Pasiones*, I, art. 50, p. 127 (A/T, XI, 368)

por la naturaleza, sólo representan al alma el sonido, cuando se profieren oralmente, o la figura de sus letras, cuando se escriben, y, sin embargo, por el hábito que adquirimos pensando en lo que significan, cuando oímos su sonido o bien cuando vemos sus letras, tenemos costumbre de pensar en ese significado más que en la figura de sus letras o en el sonido de sus sílabas”¹

También la alusión al perro de caza ilustra el control y manipulación que podría esperarse de los afectos.

“Así, cuando un perro ve una perdiz, es llevado naturalmente a correr hacia ella y, cuando oye disparar un fusil, este ruido le incita naturalmente a huir; sin embargo, a los perros de muestra se les adiestra normalmente de forma que al ver una perdiz se detengan y al oír después el ruido cuando se les dispara, corran hacia ella. Pues bien, es conveniente saber estas cosas para que cada cual tenga el valor de estudiar cómo encauzar sus pasiones. Porque ya que podemos, con un poco de maña, cambiar los movimientos del cerebro en los animales desprovistos de razón, es evidente que podemos hacerlo aún mejor en los hombres.”²

Dice Levi que lo nuevo que introduce Descartes desde la perspectiva del comportamiento y de la fisiología es que, al ser capaces de investigar las causas físicas de nuestras emociones, aprendemos a manipularlas y reprogramarlas.³ Esto es crucial para la ética, en el sentido de que —como bien señala Cottingham— “podemos autoconducir nuestras vidas liberados del sentimiento de que hay fuerzas que escapan a nuestro control y que

¹ *Pasiones*, I, art. 50, p. 127 (A/T, XI, 368-369)

² *Pasiones*, I, art. 50, pp. 129-130 (A/T, XI, 370)

³ A. Levi. *Op. cit.*

podrían dominarnos.”¹ En consecuencia, el ideal moral de alcanzar la sabiduría va a tener en el conocimiento objetivo de las pasiones un apoyo firme. Sobre esta interesante relación entre pasiones y hábitos dice Bodei:

“Los espíritus vitales y las pasiones por ellos incitadas tienden en realidad a fijarse, oportunamente, sobre los primeros objetos o eventos que encuentran por casualidad. Las costumbres luego hacen sólidas estas conexiones accidentales, de manera que la existencia de los hombres es a menudo dominada no tanto por las pasiones cuanto por semejantes vínculos, que se transforman en criterios de voluntad. Para poder ser más libres y más felices es necesario por consiguiente romperlos, instituyendo nuevos ‘acoplamientos juiciosos’, nuevos hábitos.”²

El ejercicio de la voluntad para ser verdaderamente un ejercicio de la libertad, debe estar anclado en la realidad y su conocimiento, y tal es lo que propone Descartes. Dice éste que las almas fuertes³ combaten en la vida con “armas propias”, es decir con juicios firmes y determinados fundados en el conocimiento. El poder de la voluntad está sustentado en esta plataforma material y objetiva: —en un mayor conocimiento de las relaciones psicofisiológicas del compuesto que forman el alma con el cuerpo, como también de las historias personales y las costumbres—. El sujeto se apoya en estos elementos materiales para alcanzar el gobierno de sí. En consecuencia, el conocimiento objetivo de las

¹ “Descartes’ theory of the passions offers us the hope that by an informed understanding of the psycho-physiological causes of the passions we may be able to lead enriched lives, free from the feeling that we are dominated by forces outside our control.” J. Cottingham. *Philosophy and the good life. Reason and the passions in greek, cartesian and psychoanalytic ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 94.

² R. Bodei. *Op. cit.*, p. 257.

³ “Porque aquellos en quienes normalmente la voluntad puede vencer con mayor facilidad las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan tienen sin duda las almas más fuertes.” *Pasiones*, I, art. 48, p. 125 (A/T, XI, 366-367)

costumbres y experiencias particulares, aunado a un fuerte hábito o adiestramiento brinda al sujeto la posibilidad de cambiar sus emociones y comportamientos. Le permite construir —para decirlo con palabras de Nájera— su propia “autobiografía pasional”. De esta forma la antropología cartesiana se enriquece al incorporar las estructuras materiales de la vida emocional del individuo.

La razón cartesiana no se circunscribe sólo a la intuición y deducción intelectuales de contenidos evidentes. Integra, asimismo, los contenidos confusos del compuesto alma-cuerpo, lo que enriquece la teoría cartesiana de la mente, a la vez que desmitifica su carácter unilateralmente racional. De ello resulta la fuerte paradoja que asienta Cottingham: que Descartes ha sido acusado de mantener una teoría ingenua acerca de la “perfecta transparencia de la mente”, pero de hecho lo que el filósofo está mostrando es que nuestra vida emocional en tanto creaturas corporales está sujeta a una grave y generalizada opacidad.¹ Esto es particularmente interesante a propósito del componente psicológico de las pasiones que ligado a las historias personales de los individuos hace aún más compleja la comprensión de las emociones. Afirma Laporte que hay un “más allá de la razón”, que es el infinito y, asimismo con el compuesto alma-cuerpo, un “más acá de la razón”. El dominio de la unión “nos hace tocar con el dedo en el seno de nuestra razón la existencia de un infra-racional.”²

Las pasiones, las disposiciones del cuerpo o bien las enfermedades, pueden desbordar el trabajo de la razón y la voluntad en su intento de controlar las pasiones. La razón en el proceso de conocer no opera siempre con verdades claras y distintas. Lo que Descartes

¹ J. Cottingham, *Philosophy and the good life. Reason and the passions in greek, cartesian and psychoanalytic ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 92-93.

² “Pour tout dire, elle nous fait toucher du doigt, au sein de notre raison, l’existence d’un *infra-rationnel*.” J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, París, 1950, p. 254.

muestra en las *Pasiones* es, justamente, la falta de transparencia de la razón debido a su unión con el cuerpo. Por tanto, Descartes no es ajeno a sus ilusiones y errores;¹ tampoco a los desarreglos que pueden darse en la mente. Lo ha visto en su amiga Isabel, presa constantemente de crisis depresivas. Con ello Descartes señala las limitaciones de las operaciones intelectuales puras para dar cuenta de la complejidad de los fenómenos afectivos. Para comprenderlos Descartes propone que se atienda también a las condiciones materiales de la conducta humana: su estructura psicofisiológica como las experiencias particulares y concretas de los individuos. El conocimiento de estos registros es indispensable para desentrañar la identidad y personalidad de los sujetos. Por tanto, el estudio material de las pasiones que Descartes realiza abre en su filosofía el horizonte de una ciencia empírica del hombre.

3. Pragmática de las pasiones (acerca de las maneras como pueden afectar o ser útiles)

Después de establecer la correspondencia física entre los estados corporales y mentales al producirse una pasión (los distintos movimientos de los órganos y de la sangre, y sus correspondientes efectos visibles en el rostro y el cuerpo), Descartes pasa a analizar sus causas más comunes y ordinarias, que son los objetos que estimulan los sentidos.² En la

¹ Azouvi analiza como los poderes “alienantes e ilusorios del cuerpo” ofuscan la razón. En este sentido quiere subrayar la potencia y soberanía que el cuerpo ejerce sobre el alma, y con ello restituir esa parte de sombra en la claridad de la filosofía de Descartes. F. Azouvi, *Op. cit.*

² “Sabemos, por lo que se ha dicho antes, que la causa última y más próxima de las pasiones del alma no es otra que la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que está en medio del cerebro. Mas esto no basta para poder distinguir unas de otras: hay que buscar sus fuentes y examinar sus primeras causas. Ahora bien, aunque a veces puedan ser causadas por la acción del alma, que se determina a concebir tales o cuales objetos, y también por la sola constitución del cuerpo, o por las impresiones que se encuentran fortuitamente en el cerebro, como sucede cuando uno se siente triste o alegre sin poder decir por qué; sin embargo, parece, por lo que se ha dicho, que los objetos que estimulan los sentidos pueden excitarlas igualmente y que esos objetos son sus causas más ordinarias y principales; de donde se sigue que, para encontrarlas todas, basta considerar los efectos de estos objetos.” *Pasiones*, II, art. 51, pp. 131-132 (A/T, XI, 371-372)

segunda parte de las *Pasiones* titulada: del número y del orden de las pasiones y explicación de las seis primarias, Descartes afirma que son múltiples las formas en que los objetos pueden estimular los sentidos. Pero que sólo interesa considerar aquéllas en que está en juego el beneficio o perjuicio del sujeto. Nuevamente, y como ya lo expresara en la sexta meditación, la relación que se mantiene con los objetos es a título subjetivo: de que éstos sean agradables o desagradables, —útiles o importantes dirá en las *Pasiones*.

"Advierto, además de eso, que los objetos que estimulan los sentidos no provocan en nosotros diversas pasiones en razón de sus propias diversidades, sino solamente en razón de las diversas maneras en que nos pueden dañar o aprovechar, o bien en general ser importantes. [...] Por eso, para enumerarlas, basta con examinar por orden de cuántas maneras distintas que nos interesen pueden los sentidos ser estimulados por sus objetos. Y haré aquí la enumeración de las principales pasiones según el orden en que pueden hallarse."¹

Descartes da un orden a las pasiones fundado en las exigencias prácticas del sentido que la meditación sexta anunciaba: en aquello que dicta "la naturaleza". Una naturaleza que atiende a las exigencias del compuesto que es el ser humano en tanto organismo funcional, y no como un sujeto separado ontológicamente. Se trata de un orden funcional y pragmático. Señala Nájera que es el orden propio de la sistematización de algo ya sabido; que Descartes "ensaya más bien el trazado fragmentario e inconcluso de un mapa de las pasiones humanas en el que el lector sea capaz de reconocerse, a la vez que de encontrar una explicación satisfactoria y provechosa de su mecanismo."² Descartes ordena las pasiones dependiendo de como los objetos afectan a los sujetos o son importantes para ellos. La ordenación de las pasiones según las maneras en que pueden

¹ *Pasiones*, II, 52, pp. 132-133 (A/T, XI, 372)

² E. Nájera, *Op. cit.*, pp. 194-195.

dañar o aprovechar acentúa con más fuerza el contexto del “hombre verdadero”, cuyos fines, en tanto que compuesto de alma y cuerpo, deben ser atendidos.

“La utilidad de todas las pasiones consiste tan sólo en que predisponen al alma para que quiera las cosas que nos son útiles, según dicta la naturaleza, y para que persista en esta volición.”¹

Descartes provee una base material y objetiva fundada en proposiciones funcionales de la unión sustancial, y no en algún tipo de determinismo moral del que pretendía escapar. En este sentido Descartes cumple su promesa de acercarse a las pasiones como físico y no como moralista. No parte de los conceptos del bien y el mal para construir su sistema de las pasiones. Su referencia son los objetos mismos en tanto que inciden y afectan la conciencia; en cuanto que interesan o son importantes. En la segunda sección de las *Pasiones* Descartes se vuelca hacia la dimensión subjetiva de las pasiones. La ordenación de las pasiones tomará en cuenta las exigencias orgánicas y funcionales del individuo.

El tratamiento de las pasiones en esta sección del tratado está más cerca del terreno psicológico, que el propiamente médico o el meramente geométrico.² Pues como dice Alquié de las pasiones: “la psicología moderna a menudo ensaya comprenderlas a partir de tendencias, es decir, de alguna adaptación vital. Descartes, atento al hombre y a lo que le distingue descubre la fuente de las pasiones en una actitud que le es propia”³

¹ *Pasiones*, II, art. 52, p. 132 (A/T, XI, 372)

² Dice Rodis-Lewis que la explicación por sus primeras causas responde al ideal científico de tratar las pasiones como físico, sin que por ello se trate de una reducción a la física matemática. Asimismo, que las modalidades del sentimiento sólo pueden constatarse y no deducirse de una noción *a priori*; por esta razón el análisis de las pasiones sigue un carácter descriptivo y no prefigura en nada el estudio *more geometrico* de Spinoza. G. Rodis-Lewis, “Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes”, *Cahiers de Royaumont, Philosophie II*, Les Éditions de Minuit, París, 1957, pp. 212- 213.

³ F. Alquié, *Op. cit.*, p. 39. También Mesnard comparte este punto de vista. “Descartes étudie les passions d’un point de vue surtout psychologique, tandis que saint Thomas les analysait d’un point de vue surtout moral. C’est pourquoi ce dernier rattachait sa généalogie des passions à la présence du bien et du mal

3.1. La utilidad y bondad de las pasiones

Descartes establece seis pasiones básicas: admiración, amor, odio, deseo, gozo y tristeza, a partir de las cuales se derivarán todas las demás. Nuestro propósito no es estudiar las pasiones en sí mismas. Por ello no nos detendremos a analizar el cuadro cartesiano de las pasiones; tampoco su relación con las clasificaciones precedentes de la filosofía tradicional.¹ Sólo haremos referencia a estas clasificaciones para señalar lo novedoso que introduce Descartes, apoyándonos en estudios que otros ya han hecho constar. Nos interesan las pasiones dentro del contexto cartesiano: el papel que desempeñan en la constitución del individuo singular y concreto y su conducta moral.

Al margen de calificativos a las pasiones, lo que Descartes deja claro es que las pasiones son útiles pues le hacen presente al alma su comodidad o incomodidad.

“De suerte que su uso natural es el de incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo, o para hacerle de alguna manera más perfecto”.²

A través de ellas se tiene conocimiento e indicios de que se experimenta algún estado placentero o doloroso, lo que agiliza inmediatamente al alma para darle una respuesta y canalización. Desde esta perspectiva práctica las pasiones son esenciales en la vida de

considérés comme donnés, les différentes passions n'étant que les diverses manières don't ce bien et ce mal peuvent affecter notre individu.” P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, p. 119.

¹ Para profundizar en los sistemas tradicionales de las pasiones, puede consultarse: A. Levi, *Op. cit*; P. Mesnard, *Op. cit*; R. Bodei, *Op. cit*; la edición de G. Rodis-Lewis de las *Pasiones del alma*.

² *Pasiones*, II, art.137, p. 204 (AT, XI, 430)

todo ser humano. No son negativas en sí mismas, sino útiles y necesarias.¹ Incluso sentimientos como el miedo pueden dar lugar a respuestas positivas: —como sería, por ejemplo, la huída frente a cierto peligro pues conlleva la salvación de la vida—. Podemos decir con Azouvi, que contribuyen a hacer valer cierta “sabiduría del cuerpo”². Descartes destaca la utilidad y el conocimiento que dan las pasiones, lo cual conviene subrayarlo, particularmente de las pasiones de supuesta connotación negativa como la tristeza o el odio³, a las que Descartes atribuye también un rol útil:

“La tristeza es de alguna manera anterior y más necesaria que el gozo, y el odio que el amor, porque importa más rechazar las cosas que perjudican y pueden destruir que adquirir las que añaden alguna perfección sin la cual se puede subsistir.”⁴

Las pasiones son elementos constitutivos de la naturaleza humana. Impulsan la formación de los pensamientos y los actos, especialmente porque contribuyen a su fijación y mantenimiento. “La utilidad de todas las pasiones consiste únicamente en que fortalecen y hacen durar en el alma pensamientos, que ella hace bien en conservar, y que sin eso

¹ Es un aspecto reconocido de su moral que reivindican varios autores: J. Cottingham, *Philosophy and the good life. Reason and the passions in greek, cartesian and psychoanalytic ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; S. James, *Op. cit.*; G. Rodis-Lewis, *L’anthropologie cartésienne*, PUF, París, 1990; A. Levi, *Op. cit.*; E. Cassirer, *Op. cit.*; R. Bodei, *Op. cit.*, entre otros.

² “On pourrait donc dire que la passion joue un peu, pour le composé âme-corps, le rôle d’une ruse pour notre raison, qui est au fond une ruse de la vie. Tout se passe comme si l’âme était abusée, orientée, inclinée à vouloir, pour le grand bien du corps et parfois d’elle-même, mais sans le savoir.” F. Azouvi, *Op. Cit.*, p. 21.

³ “Observo que en el odio el pulso es irregular, más pequeño y a menudo más rápido; que se sienten escalofríos mezclados con un singular calor áspero y picante en el pecho; que el estómago deja de hacer su trabajo y tiende a vomitar y arrojar los alimentos ingeridos, o al menos a corromperlos y convertirlos en malos humores.” *Pasiones*, II, art. 98, p. 171 (A/T, XI, 402)

⁴ *Pasiones*, II, art. 137, pp. 204-205 (A/T, XI, 430)

podrían borrarse con facilidad”.¹ Sin esta fijación que procuran las pasiones el conocimiento sería inexistente: su actividad se limitaría a una mera recepción de las impresiones. Por ejemplo, en la aprehensión de ideas nuevas sobre las cosas es importante el papel que desempeña la pasión de la admiración —la primera en el cuadro de la clasificación de las pasiones—, cuya fuerza contribuye a la fijación de los contenidos. “Se puede decir de la admiración, en particular, que es útil porque hace que aprendamos y retengamos en nuestra memoria las cosas que hemos ignorado anteriormente.”² Hay que recordar la pasión y admiración de Descartes por las matemáticas, cuyas características de orden y certeza, dejaron su impronta como método y modelo de evidencia para su filosofía.

El descubrimiento del *cogito* lleva detrás la pasión del deseo³ que imprime ese esfuerzo a la voluntad para proseguir en la meditación sin asentir a los engaños y artificios del genio maligno. Con lo que resulta que de las pasiones se recibe el impulso vital para emprender una determinada acción y llevarla a término. Son así el soporte de cuanto se hace. Por esta razón para Descartes son importantes en el desarrollo de la vida personal y moral de los individuos. Las pasiones son buenas en sí mismas. Su utilidad va más allá de un fin instrumental pues lo que está en juego es la vida misma.⁴ Por estas razones dice Descartes que “sólo de ellas depende todo el bien y el mal de esta vida”.⁵ Las pasiones hacen posible que exista un equilibrio en el organismo: “el principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y predisponen su alma a querer las cosas, para las que preparan su

¹ *Pasiones*, II, art. 74, p. 146 (A/T, XI, 383)

² *Pasiones*, II, art. 75, p. 147 (A/T, XI, 384). Para profundizar en el papel fundamental que desempeña la pasión de la admiración, puede consultarse F. Alquie, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, París, 1966, pp. 38-55.

³ “En fin, la pasión del deseo tiene de particular que la voluntad que se tiene de obtener un bien, o de rehuir un mal, envía rápidamente los espíritus del cerebro hacia todas las partes del cuerpo que puedan favorecer las acciones requeridas para este efecto.” *Pasiones*, II, art. 106, p. 176 (A/T, XI, 406)

⁴ Dice Azouvi que “la razón divina se sirve de la pasión como argucia para orientar la razón humana.” F. Azouvi, *Op. Cit.*, pp. 21-22.

⁵ *Pasiones*, III, art. 212, p. 278 (A/T, XI, 488)

cuerpo; de suerte que el sentimiento del miedo la incita a huir, el del arrojo a querer combatir, y lo mismo los demás.”¹ De esta manera las pasiones guían al alma para que haga primar la conservación y bienestar del cuerpo; la incitan y disponen a querer cosas, a disfrutar de la vida y alcanzar la felicidad. Esta orientación práctica que tiene que ver con la experiencia misma marcará todo el desarrollo cartesiano de las pasiones.

Por consiguiente Descartes introduce un concepto de pasión de connotación positiva y benéfica para el hombre que dista del concepto tradicional y negativo que proclamaba su rechazo. La tradición equiparaba las pasiones con lo irracional del ser humano, de ahí la connotación de “perturbaciones”. Empero, Descartes desde joven reconoció la parte sensible y corporal del ser humano y, en virtud de ello escribe acerca de las pasiones, desde un punto de vista diferente a la perspectiva estoica de total rechazo. Su desacuerdo con los filósofos estoicos por su tratamiento severo de las pasiones le hizo llamarlos “sabios crueles”. En su carta a Silhon, Descartes reafirma el valor de las pasiones:

“La filosofía que cultivo no es tan bárbara ni tan cruel que rechace el uso de las pasiones; al contrario, es en él sólo, en el que pongo toda la dulzura y felicidad de esta vida.”²

Ciertamente Descartes está bastante lejos de ser un estoico en su concepción de las pasiones, pues no sólo está por su moderación sino que tratándose de elegir entre sus extremos: —el de su rechazo o su aceptación a costa de sus posibles efectos perniciosos—, prefiere asumir el riesgo de experimentar las pasiones. La cautela de una actitud parca en deseos para evitar el riesgo de padecer sus consecuencias empuja a vivir una vida, si bien exenta de riesgos, carente de plenitud y felicidad.

¹ *Pasiones*, I., art. 40, p. 115 (A/T, XI, 359)

² Al Marqués de Newcastle, marzo o abril de 1648 (A/T, V, 135)

“Por lo demás, el alma puede tener sus placeres aparte; pero los que le son comunes con el cuerpo dependen completamente de las pasiones, de suerte que los hombres a los que más pueden conmover son los más capaces de gozar en esta vida. Es cierto que pueden también hallar más amargura, cuando no las saben emplear bien y la fortuna les da la espalda. Pero la sabiduría resulta útil especialmente en ese caso, porque enseña a hacerse tan dueño de ellas y a manejarlas con tanta destreza que los males que causan se soportan muy bien, e incluso se saca gozo de todos.”¹

También es cierto que algunas indisposiciones del cuerpo pueden menguar la vitalidad del individuo, y los excesos de las pasiones perjudicar seriamente su estabilidad fisiológica y psíquica. Es la doble cara de las pasiones frente a la que habrá que estar prevenidos. Hay que disfrutar y servirse de ellas siempre al amparo de un conocimiento que ponga límites a sus peligros y excesos. Pues las pasiones cuando fortalecen pensamientos perjudiciales y en los que no conviene detenerse, fácilmente podrían desviar la resolución de continuar firme en todo lo que la razón ha decidido como lo mejor. “Asimismo todo el mal que pueden causar consiste en que fortalecen y conservan esos pensamientos más de lo necesario; o bien en que fortalecen y conservan otros en los que no conviene detenerse.”²

4. El deseo

La pasión del deseo juega un papel fundamental; por él se pueden incitar los movimientos del cuerpo y del alma a unirse con el objeto bueno, o en su defecto escapar del que perjudica.

¹ *Pasiones*, III, art. 212, pp. 278-279 (A/T, XI, 488)

² *Pasiones*, II, art. 74, pp. 146-147 (A/T, XI, 383)

“La pasión del deseo es una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el porvenir las cosas que se representa como convenientes. Así, no se desea solamente la presencia del bien ausente, sino también la conservación del presente; y además la ausencia del mal tanto de aquél que ya se tiene como de aquél que se cree poder recibir en el futuro.”¹

El deseo es una pasión que apunta al porvenir. Como tal unifica las dos tendencias contrarias en que lo dividió la tradición.

“Sé bien que comúnmente en la Escuela oponen la pasión que tiende a la búsqueda del bien, la única que llaman deseo, a la que tiende a la huida del mal, que llaman aversión. [...]: me parece que siempre es un mismo movimiento el que lleva a la búsqueda del bien y simultáneamente a la huida del mal que le es contrario.”²

Indudablemente se trata de una pasión esencial, del impulso que se precisa para continuar cualquier estado. Mesnard ha destacado la significación que tiene el deseo en el cuadro cartesiano de las pasiones: las pasiones en sí mismas no llevan a ninguna acción; sólo lo hacen en cuanto excitan el deseo. “Mas, como estas pasiones sólo pueden llevarnos a una acción por la intermediación del deseo que excitan, es particularmente ese deseo lo que debemos cuidar de regular; y en esto consiste la principal utilidad de la moral.”³ El deseo tiene un papel privilegiado en el orden de las pasiones. Sin la pasión del deseo la razón no puede materializar una acción. Gracias al deseo el individuo es capaz de romper su

¹ *Pasiones*, II, art. 86, pp. 159-160 (A/T, XI, 392)

² *Pasiones*, II, art. 87, p. 160 (A/T, XI, 393)

³ *Pasiones*, II, art. 144, p. 213 (A/T, XI, 436)

originaria pasividad y dependencia a que lo someten los objetos y convertirse en el ser actuante y resolutivo que se gobierna a sí mismo.

Es una pasión que, junto a la admiración, no tiene contraria. La pasión del deseo tampoco tiene un referente determinado (como es el caso del amor y el odio, o el gozo y la tristeza). Pero acompaña o tiene que ver con todas las pasiones. En este sentido —como dice Mesnard— la pasión del deseo no es una más de las seis pasiones primitivas; por su carácter general, la pasión del deseo opera como principio de toda acción. Y por ello la clasificación cartesiana de las pasiones rompe con las teorías que hacían derivar todas las pasiones de los apetitos concupiscente e irascible del alma.

“Y puesto que yo no advierto en el alma ninguna distinción de partes, como he dicho antes, creo que eso no significa otra cosa sino que tiene dos facultades, una la de desear, otra la de enfadarse; y como tiene de la misma manera las facultades de admirar, amar, esperar, temer, y así de recibir a cada una de las otras pasiones, o de hacer las acciones a las que esas pasiones la impulsan, no veo por qué han querido relacionarlas todas con la concupiscencia o con la ira.”¹

4.1. Potenciar el deseo

La tarea de la moral consistirá en saber aprovechar los deseos y canalizarlos óptimamente. Por tanto, se trata que la razón evalúe la base en que se sustentan éstos: que aplauda

¹ *Pasiones*, II, art. 68, pp. 141-142 (A/T, XI, 379). “Par conséquent, l’important dans ce nouvel ordre de passions, c’est cette attitude dynamique résolument penchée vers l’avenir, c’est cette allure conquérante et motrice du désir, superpassion apte à susciter, organiser et aiguiller joie et amour, tristesse et haine: le désir qui par nature ressort au concupiscent, par fonction semble à lui seul recouvrir tout le champ de l’irascible scolastique.” Mesnard, *Op. Cit.*, p. 118.

aquellos deseos que están fundados en juicios ciertos y regule aquellos otros cuya procedencia es endeble y derivan del error. La precaución de no desear aquello que está fuera del propio alcance para evitar los deseos insatisfechos, ha quedado señalado en la *moral par provision*. Pero su regulación no se reduce a su contención —que se aprueba con los deseos que perjudican—, sino que atiende también a su exaltación y potenciación máxima. En contraste con toda una tradición que subordinaba y replegaba la fuerza de las pasiones, Descartes por el contrario, defiende sus efectos positivos y enseña que hay que aprender a servirse de ellas. Subraya los efectos favorables de los placeres corporales y las pasiones; son innegables las satisfacciones y gozos que procuran, lo cual es algo positivo para el alma pues la reconstituyen y hacen fuerte. De ahí que cobre sentido su afirmación de que muchos males, pesares y arrepentimientos provienen de la falta de deseos.

“Tampoco creo que se peque gran cosa por exceso al desear las cosas necesarias para la existencia, pues basta con mantener a raya el deseo de aquéllas que son perjudiciales o superfluas. Pues los deseos que no tienden sino al bien son, a lo que me parece, tanto mejores cuanto más intensos.”¹

Así hay que atreverse a desear mucho y no poco: “Pero el error que se suele cometer nunca es que se desee demasiado, sino sólo que se desea demasiado poco.”² Por tanto, hay que emplear toda la fuerza de la voluntad para conseguir los bienes añorados, y exaltar aquellas pasiones que ayuden a la felicidad. No existe incompatibilidad entre una vida feliz y racional acompañada de placeres, deseos y pasiones. Por ello es perfectamente

¹ A Isabel, mayo de 1646, p. 146 (A/T, IV, 411)

² *Pasiones*, II, art. 144, p. 214 (A/T, XI, 437). Bodei ha subrayado este aspecto del desear mucho de la ética cartesiana frente a aquellas éticas de la renuncia. “En el oponerse diametralmente a todas las éticas de la renuncia (y en particular a la supresión de los deseos y de las “tentaciones” por parte de la moral religiosa y de las técnicas devocionales), Descartes se acerca mucho más a Espinosa de cuanto éste último parece dispuesto a admitirlo. R. Bodei, *Op. cit.*, p. 252.

legítimo que la voluntad se emplee en la consecución de sus deseos más caros. En este sentido Descartes dice a Isabel de las pasiones:

“No opino que debamos despreciarlas por completo, ni tampoco que debamos eximirnos de las pasiones; basta con someterlas a la razón. Y cuando están así domeñadas, resultan a veces tanto más útiles cuanto que tienden más al exceso.”¹

La razón analizará con atención el bien o perfección que fundamenta cada deleite y calibrará su correcto valor. Dice Descartes a Chanut, que la moral debe comenzar por “examinar cuál es el justo valor de todas las cosas que se pueden desear o temer”.² La valoración racional de los bienes garantiza un contento más duradero. Se deben desear aquellos bienes que más potencien la satisfacción y la alegría. Y, en este punto, la razón desempeña un papel importante: —examinar el justo valor de tales bienes que la imaginación y las pasiones suelen representar confusamente—. ³ Si bien es cierto que su falta de claridad puede llevar a “todos los males y yerros de la vida”⁴, no menos cierto es también que su contribución al equilibrio emocional de la persona es inobjetable.

¹ A Isabel, 1 de septiembre de 1645, p. 99 (A/T, IV, 287). Dice Bodei de la idea de Descartes de potenciar al máximo el deseo que “de manera distinta a muchas tradiciones éticas, en él la conducta ideal es aquella en que la potencia de las pasiones se acompaña con un superior reforzamiento del yo y de la racionalidad: a un exceso se responde con un exceso aún mayor. También el modelo, de origen platónico, de la *metropatheia* o de la *temperantia* se viene abajo.” R. Bodei, *Op. cit.*, p. 253. En la misma dirección afirma Guenancia que: “un désir n’est jamais excessif lorsqu’il procède d’une véritable connaissance et la modération n’est recommandable que dans ces situations où la raison ne peut rien déterminer de certain.” P. Guenancia, *Op. cit.*, p. 163.

² A Chanut, 1 de noviembre de 1646 (A/T, IV, 536).

³ “Así, por ejemplo, la ira puede a veces incitarnos a tan violentos deseos de venganza que hará que nos parezca más placentero castigar al enemigo que conservar honor y vida, y nos moverá a exponer imprudentemente ambas cosas en aras de ese castigo. Mientras que si la razón examina en qué bien o perfección se fundamenta el deleite en que la venganza hallamos, no hallará ninguno (al menos cuando esa venganza no sirva para impedir que vuelvan a ofendernos), a no ser que nos parezca que el hecho de ejercitarla nos procura cierta superioridad y ventaja sobre la persona de la que nos vengamos. Lo que no es, las más de las veces, sino vana imaginación que no merece aprecio alguno si la comparamos con el honor y la vida o, incluso, con la satisfacción que sentimos al ver que somos capaces de dominar la ira y desechar la venganza.” A Isabel, 1 de septiembre de 1645, p. 97 (A/T, IV, 285)

⁴ A Isabel, 1 de septiembre de 1645, p. 96 (A/T, IV, 284)

5. El sentimiento de la alegría o contento

La optimización de los distintos usos y goces de las pasiones se materializa en la correspondencia con Isabel, a quien Descartes anima para que encuentre el equilibrio afectivo y procure gozo a su alma. El valor que Descartes ha otorgado al mundo de la sensación en las *Meditaciones* continúa en la correspondencia con Isabel. Descartes aboga por la vida afectiva y equilibrada del individuo. Su inclinación hacia las pasiones lleva tras de sí una concepción de afirmación de la vida y una actitud positiva y alegre del ser humano para vivirla.

La pasión de la alegría —que va aparejada con las pasiones del agrado y el gozo—, impregna su pensamiento. El contento tiene en su teoría moral un papel importante, pues es “de gran utilidad estar firmemente convencido de que no podemos por menos de triunfar en los asuntos que emprendemos sin repugnancia y con la independencia que suele ir emparejada a la alegría.”¹ Descartes defiende las pasiones del contento y la alegría porque se traducen en vitalidad, salud y felicidad para el individuo. Por el contrario, rechaza las pasiones tristes que restan fuerza al alma.

“Mas como la salud del cuerpo y la presencia de objetos gratos ayudan en gran manera a la mente a expulsar cuantas pasiones tienen que ver con la tristeza y a dar cabida a las que participan de la alegría, así, a la recíproca, cuando la mente y el alma rebosan de alegría, ello ayuda mucho a la mejor salud del cuerpo y a que los objetos presentes parezcan gratos”²

¹ A Isabel, noviembre de 1646, p. 165 (A/T, IV, 530)

² A Isabel, noviembre de 1646, p. 164 (A/T, IV, 529)

Descartes insiste siempre en ver el lado ventajoso de las cosas. Aconseja a Isabel que repare más en las causas que le han dado la oportunidad de desarrollar a tan alto grado su intelecto, que en sus aflicciones. Cuenta que él logró vencer sus indisposiciones físicas — que le auguraban en su juventud una muerte temprana—, poniendo en práctica la costumbre de mirar por el ángulo positivo.¹ Y es que Descartes está convencido que el contento es un estado de ánimo que puede proporcionarse el mismo sujeto, con lo cual es un contento propio y sólido que no depende de instancias externas. Lo que está fuera del propio alcance no cabe desearlo, por lo tanto su privación no puede reportar mal alguno.

El optimismo del filósofo frente a la vida es muy llamativo. El alma a través de las pasiones positivas fija y concentra su atención en los pensamientos de objetos amables y alegres. Lograr contentar el alma de Isabel es una preocupación constante en la correspondencia que Descartes mantiene con ella. Y con este espíritu vital le aconseja que de reposo y tranquilidad a su alma recreándola en las pasiones que despiertan sensaciones agradables y que no cansan el ingenio. Que evite a toda costa aquello que pueda enfermar su cuerpo y su alma.

“Hay que apartar por completo de la mente cualesquiera pensamientos melancólicos, e incluso también cualesquiera meditaciones de enjundia relacionadas con las ciencias, y no pensar sino en imitar a los que, al mirar el verdor de un bosque, los colores de una flor, el vuelo de un pájaro, y otros espectáculos por el estilo que no fuerzan la atención, se persuaden de que no están pensando nada. Y no es eso perder el tiempo, sino emplearlo bien; pues, mientras

¹ “Pero creo que la inclinación que tengo de mirar cuantas cosas se me presentan bajo el aspecto que puede tornármelas más gratas y de hacer que mi principal contento no dependa sino de mí mismo fue la causa de que esta indisposición, que era en mí algo natural, se atenuara poco a poco hasta desaparecer por completo.” A Isabel, mayo o junio de 1645, p. 72 (A/T, IV, 22)

tanto, es posible satisfacerse con la esperanza de que, por este medio, tornará por completo la salud, que es el fundamento de todos los demás bienes que pueden poseerse en esta vida.”¹

De ahí su entusiasmo por la cultivación de las bellas artes (danza, música, poesía, gimnasia), que estimulan los placeres y perfecciones del cuerpo y del alma. “Y la causa del contento que recibe el alma de tales ejercicios consiste en que le hacen patente la fuerza, o la habilidad, o cualquier otra perfección del cuerpo en la que ella participa.”² Para Descartes la felicidad no es inseparable de la alegría y la comodidad corporal. El individuo encuentra plena satisfacción al ejercitarse en tales disciplinas; un gran placer al regodearse en sus sentimientos y emociones. Dice Descartes en el *Compendio de música*, que la poética se ha inventado sin duda para excitar los movimientos del alma, como la música.³ Descartes sostiene que el objeto de la música, que es el sonido, tiene la finalidad de provocar el placer y pasiones diversas.⁴

El filósofo descubre que existe una relación entre las propiedades del sonido y las distintas pasiones del alma, cuya fuerza para afectar contribuye a fijar los contenidos mentales y los estados de ánimo: “una medida más lenta provoca en nosotros movimientos lentos, como la languidez, la tristeza, el miedo, la soberbia, etc; en cambio,

¹ A Isabel, mayo o junio de 1645, pp. 71-72 (A/T, IV, 220)

² A Isabel, 6 de octubre de 1645, p. 114 (A/T, IV, 309)

³ *Compendio de música*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 110 (A/T, X, 139). En esta obra de juventud Descartes estudia la música y los sonidos a través de sus relaciones físicas y matemáticas con objeto de encontrar sus principios universales. Elaborar una teoría del sonido constituye una de las manifestaciones de la ciencia o *mathesis universalis* que Descartes empieza a construir, y a la que le seguirán otras tantas en los campos de la matemática y la física. También Descartes adelanta en el *Compendio de música* ideas que tienen que ver con las pasiones y con lo estético. Por tanto, la temática de la obra es dual y compleja. Puede consultarse nuestro artículo “La estética y el *Compendium musicae* de René Descartes”, en L. Benítez; M. Rudoy (eds.), *De la filantropía a las pasiones*, UNAM, México, 1994.

⁴ “Su finalidad es deleitar y provocar en nosotros pasiones diversas.” p. 55 (A/T, X, 89)

una medida rápida, produce pasiones más vivaces como la alegría, etc.¹ También que “las cantinelas pueden ser tristes o alegres, y no debe extrañarnos que suceda algo tan opuesto, pues los poetas elegíacos y los autores trágicos agradan más en tanto en cuanto excitan en nosotros una mayor aflicción.”² Las pasiones tristes las admitirá Descartes sólo en tanto que están bajo control, es decir cuando el alma es su causa y las provoca para su deleite a sabiendas de que no le ocasionan ningún perjuicio, por ejemplo:

“Cuando leemos aventuras extrañas en un libro, o las vemos representar en un teatro, nos provocan a veces la tristeza, a veces el gozo, el amor o el odio, y generalmente todas las pasiones, según la diversidad de los objetos que se ofrecen a nuestra imaginación; pero eso nos causa el placer de sentir las que nos suscitan, y este placer es un gozo intelectual, que puede muy bien nacer tanto de la tristeza como de las demás pasiones.”³

En las representaciones teatrales el alma puede procurarse pasiones a su gusto, “que nos agradan tanto más cuanto a mayor aflicción nos mueven”⁴; O en “los juicios que llevan también al alma a unirse a voluntad con las cosas que estima buenas y a separarse de las que estima malas”⁵ Las acciones del alma tienen así un importante y decisivo papel en el gobierno de los afectos. “Nuestro bien y nuestro mal depende principalmente de las “emociones internas”, o intelectuales que “sólo la propia alma se provoca a sí misma; en lo cual difieren de esas pasiones que dependen siempre de algún movimiento de los espíritus.”⁶ El alma a través de sus acciones goza de las pasiones a su antojo y busca el

¹ *Compendio de música*, p. 65 (A/T, X, 95)

² *Compendio de música*, p. 55 (A/T, X, 89)

³ *Pasiones*, II, art. 147, p. 220 (A/T, XI, 441)

⁴ A Isabel, 6 de octubre de 1645, p. 114 (A/T, IV, 309)

⁵ *Pasiones*, II, art. 79, p. 152 (A/T, XI, 387)

⁶ *Pasiones*, II, art. 147, p. 219 (A/T, XI, 440)

bien que le procuran; protegida por el hecho de saberse dueña de ellas y al amparo de sus perjuicios.¹

“Ahora bien, ya que estas emociones interiores nos tocan más de cerca y, por consiguiente, tienen mucho más poder sobre nosotros que las pasiones de las que difieren, que se les unen, es cierto que, con tal que el alma tenga siempre con qué contentarse en su interior, todas las perturbaciones que vienen de otra parte no tienen poder para perjudicarle, sino que más bien sirven para aumentar su gozo porque, al ver que no pueden molestarle, le hace conocer su perfección.”²

Estas emociones internas o intelectuales son importantes. Descartes extraerá toda su fuerza para ejercer el autogobierno en los asuntos de la vida práctica: —concretamente en la dirección moral de los actos, como lo veremos en los capítulos siguientes. Gracias a las emociones internas del alma el sujeto se procura pasiones positivas y contento, por lo que éstas desempeñan un papel decisivo y nodal de la estrategia cartesiana para alcanzar la sabiduría.

6. Razón y pasiones. El gobierno de sí (*la maîtrise de soi*)

Un aspecto importante a propósito de la utilidad de las pasiones es la idea de alcanzar el gobierno de sí. No se trata de un control indiscriminado que reprima las emociones. Descartes advierte la necesidad de conocer las causas de los objetos del bien y el mal que

¹ “Mas el contento que siente al llorar cuando presencia la representación, en un escenario, de algún hecho lastimoso y funesto viene sobre todo de que, al compadecerse de los afligidos, le parece que está realizando una acción virtuosa; y suele el alma, por lo general, complacerse al notar que la conmueven cualesquiera pasiones, con tal de que sea dueña de ellas.” A Isabel, 6 de octubre de 1645, p. 114 (A/T, IV, 309)

² *Pasiones*, II, art. 148, p. 221 (A/T, XI, 442)

representan las pasiones con objeto de darles una apropiada canalización. Siendo buenas¹ sólo cabe regularlas; esto no significa eliminarlas, hay que corregirlas o evitarlas cuando puedan dañar el cuerpo o el alma: —por ejemplo, en el caso del odio² y la tristeza.³ De esta manera lo que se persigue con el control de las pasiones es que el sujeto aprenda a disfrutarlas, administrarlas y gobernarlas. Se busca su máxima apropiación y potenciamiento. Poner la inteligencia e “industria” para aprovecharlas y lograr su máximo rendimiento; asimismo, emplear la “suficiente habilidad al formarlas y guiarlas.”⁴ Marrades afirma que “el dominio cartesiano de la voluntad sobre las pasiones no pretende instaurar en el interior del individuo un orden previo y trascendente, sino construir un orden en función de la voluntad del individuo para *representárselo* mediante una capacidad de *poner orden* que no es otra que la propia razón.”⁵

En efecto Descartes encara las pasiones desde la libertad del sujeto, esto es, respecto a su capacidad para alcanzar un conocimiento objetivo de ellas que permita controlarlas. El dominio absoluto de las pasiones es una meta central de su teoría moral, que el filósofo defiende con gran optimismo a lo largo de las *Pasiones*. Se persigue poner en marcha una

¹“Por lo demás, parece como si vuestra merced dedujese del hecho de que he estudiado las pasiones que no debo ya tener ninguna; pero le diré que, antes bien, al examinarlas, las he hallado casi todas buenas, y tan provechosas en esta vida que, si nuestra alma no pudiese experimentarlas, no tendría ya motivo alguno para desear seguir unida al cuerpo” A Chanut, 1 de noviembre de 1646, p. 231 (A/T, IV, 538)

² “Observo que en el odio el pulso es irregular, más pequeño y a menudo más rápido; que se sienten escalofríos mezclados con un singular calor áspero y picante en el pecho; que el estómago deja de hacer su trabajo y tiende a vomitar y arrojar los alimentos ingeridos, o al menos a corromperlos y convertirlos en malos humores.” *Pasiones*, II, art. 98, p. 171 (A/T, XI, 402)

³ Como anotamos en el capítulo anterior, la tristeza en términos generales es mala pues en ella reside la incomodidad del alma, lo que no impide, sin embargo, concebirle alguna utilidad.

⁴ *Pasiones*, I, art. 50, p. 130 (A/T, XI, 370)

⁵ J. Marrades, “Razón y pasión en la ética cartesiana”, *Revista de Occidente*, 188, Madrid, enero de 1997, p. 2. Asimismo, que “los juicios del entendimiento mediante los cuales la voluntad trata de dominar las pasiones no se justifican por referencia a un marco establecido de fines y valores, sino que dependen de la habilidad del entendimiento para asociar a los designios de la voluntad —las pasiones que queremos tener o rechazar— las razones apropiadas, en cuanto medios para cumplirlos”. pp. 29-30.

estrategia racional y práctica para controlar los deseos y los bienes que ofrece el mundo externo. No con vistas a su mera instrumentalización sino para potenciar la propia perfección moral. Como bien dice Nájera, esta voluntad fuerte no está “empeñada ya en la dominación sino en el autodomínio, cuyo trasunto es una radical libertad”¹

“Por lo demás, el uso atinado de nuestra razón en el gobierno de la vida no consiste sino en examinar y considerar de forma desapasionada el valor de todas las perfecciones que puede proporcionarnos nuestro comportamiento, tanto las corporales como las espirituales, de forma tal que, puesto que solemos tener que prescindir de alguna, escojamos siempre las mejores.”²

Esta perspectiva de utilidad y conveniencia que Descartes emplea en la explicación y descripción de las pasiones apoya la recuperación de la naturaleza sensible del hombre, que la meditación sexta anunciaba, lo que refuerza su teoría del hombre real y concreto. La moral cartesiana de vivir feliz requerirá hacer buen uso de las pasiones, es decir, administrarlas de manera que ayuden a vivir teniendo pleno control sobre ellas. En este sentido la ciencia de las pasiones (el conocimiento de estas asociaciones psicofisiológicas y los medios para preservarlas o cambiarlas) es un apoyo para lograr el gobierno de sí. Tal es la significación de la racionalidad cartesiana en el manejo de las pasiones.

Descartes ha rescatado la naturaleza sensible y pasional del individuo, pero, asimismo, exige su orientación racional de la manera más armónica y conveniente. Hay que disfrutar y servirse de las pasiones siempre al amparo de un conocimiento racional que maximice sus potencialidades y ponga límites a sus peligros y excesos. Por ello se entiende la

¹ E. Nájera, *Op. cit.*, p. 226

² A Isabel, 1 de septiembre de 1645, p. 99 (A/T, IV, 286-287)

afirmación cartesiana de que las pasiones “cuando están así domeñadas, resultan a veces tanto más útiles cuanto que tienden más al exceso.”¹ Es perfectamente posible conciliar su potenciamiento máximo con su control racional. Los recursos de la inteligencia y del conocimiento orientan a la voluntad para que canalice los sentimientos y la conducta. Así es como Descartes conjuga razón y pasiones. Desde esta perspectiva racionalizadora hay que entender la afectividad cartesiana y el sentido moral que la sustenta.

Para terminar este recorrido por los caminos de la vida afectiva que descubre Descartes, nos parece importante detenernos en un ámbito de las pasiones poco explorado, pero que, sin embargo, ha estado presente en los pensamientos juveniles del filósofo. Las *Pasiones* lo retoman nuevamente: son las pasiones que tienen que ver con el sentimiento estético.

¹ A Isabel, 1 de septiembre de 1645, p. 99 (A/T, IV, 287)

Apéndice

7.1. El sentimiento estético: el caso de las pasiones del agrado y el horror

A diferencia de las pasiones del amor y el odio que son primarias, y por cuya derivación se generan el resto de las pasiones más complejas y particulares (aquellas que tienen que ver, por ejemplo, con la autoestima, la esperanza, la cobardía, la valentía, etc.), al pasar a las pasiones del agrado y el horror parece constituirse otro ámbito de constitución de los objetos y de sus pasiones. Tal es lo que afirma Descartes en las *Pasiones*:

“Los objetos, tanto del amor como del odio, pueden representarse en el alma mediante los sentidos exteriores, o bien los interiores y por la razón misma. Pues llamamos habitualmente bien o mal lo que los sentidos o la razón nos hacen juzgar conveniente o contrario a nuestra naturaleza; mas llamamos bello o feo lo que nos representan nuestros sentidos exteriores, principalmente el de la vista, único al que estimamos más que al resto. De donde nacen dos especies de amor, a saber, el que se tiene por las cosas buenas y el que se tiene por las bellas, al cual se puede dar el nombre de agrado, para no confundirlo con el otro, ni tampoco con el deseo, al que se atribuye con frecuencia el nombre de amor. Y de ahí nacen de la misma manera dos especies de odio, una de las cuales se refiere a las cosas malas, la otra a las que son feas; y esta última puede llamarse horror, o aversión, a fin de distinguirla.”¹

Lo innovador aquí es la consideración de los objetos ya no desde la perspectiva del bien o el mal, sino de su apariencia física: la belleza o fealdad que hacen nacer las pasiones del agrado y el horror. Descartes descubre su peculiaridad: —se fundan básicamente en las impresiones sensoriales—. La vista juega un papel importante para la evaluación de la

¹ *Pasiones*, II, art. 85, pp. 158-159 (A/T, XI, 392)

belleza. Dice Descartes del horror que “está instituido por la naturaleza para representar al alma una muerte súbita e inopinada; de suerte que, aunque a veces sólo sea el contacto de un gusano o el ruido de una hoja temblorosa o su sombra lo que causa horror, se siente al pronto tanta emoción como si un peligro de muerte muy evidente se ofreciera a los sentidos.”¹ Y del agrado, que “está instituido particularmente por la naturaleza para representar el goce de lo que agrada como el mayor de todos los bienes que pertenecen al hombre, lo cual hace que se desee muy ardientemente este goce”.²

La naturaleza a través del agrado y del horror hace posible que el alma experimente los sentimientos del goce y la muerte súbita. Ambas pasiones son experiencias afectivas de carácter estético, que no tienen nada que ver con el amor a lo bueno y el odio a lo malo; el deseo que las sustenta es, asimismo, distinto.

“Ahora bien, aunque un mismo deseo sea el que tiende a la búsqueda de un bien y a la huida del mal que le es contrario, como se ha dicho, el deseo que nace del agrado no deja de ser muy diferente del que nace del horror. Pues este agrado y este horror, que verdaderamente son contrarios, no son el bien y el mal, que sirven de objetos a esos deseos, sino sólo dos emociones del alma que la predisponen a buscar dos cosas muy diferentes.”³

Estas pasiones estéticas al tener su fuente en la sensación parecen alzarse al margen del juicio que discierne la verdad o el valor de sus objetos. Estarían, por tanto, fuera del ámbito del conocimiento cierto ya que es la apariencia, pese a ser confusa y engañosa, la

¹ *Pasiones*, II, art. 89, pp. 161-162 (A/T, XI, 394-395)

² *Pasiones*, II, art. 90, p. 162 (A/T, XI, 395)

³ *Pasiones*, II, art. 89, p. 161 (A/T, XI, 394)

que las legitima. Descartes da nuevamente muestras de su perspicaz penetración por los distintos dominios de la afectividad humana. Agrega:

“Pero lo que hay aquí más notable es que estas pasiones de agrado y de horror suelen ser más violentas que las otras especies de amor o de odio, porque lo que llega al alma por los sentidos le afecta con más fuerza que lo que le es representado por la razón; y, sin embargo, tienen habitualmente menos verdad: de suerte que, de todas las pasiones, son éstas las que engañan más y de las que uno debe guardarse con mayor cuidado.”¹

Si bien hay que ser circunspecto con la representación que las pasiones ofrecen de los bienes, tratándose de las que despiertan la belleza o la fealdad habrá que redoblar precauciones. ¿En suma, se trata de otra categoría de afectos? Según Kambouchner lo que se observa en estas pasiones es una “conveniencia estética”, por lo que no duda en calificar el ámbito de estas pasiones: “una zona extremadamente enigmática del propósito cartesiano”² Nos detendremos un poco en la pasión del agrado por la significación que reviste; y también queremos subrayar su continuidad y aplicación en otras fuentes cartesianas.

7.2. Lo bello y lo agradable en el *Compendio de música*

Curiosamente en el *Compendio de música*, obra de juventud del filósofo, y en posteriores cartas escritas a Mersenne, encontramos pronunciamientos acerca del objeto agradable y el objeto bello. Las ideas aportadas son, asimismo, muy significativas, por lo cual

¹ *Pasiones*, II, art. 85, p. 159 (A/T, XI, 392)

² D. Kambouchner, *L'homme des passions (Commentaires sur Descartes)*, Albin Michel, París, 1995, Vol. I, p. 268.

reivindicamos en el pensamiento del filósofo una reflexión estética.¹ Al inicio del *Compendio de musica* Descartes enuncia un conjunto de supuestos para concebir lo bello y lo agradable.

Descartes señala en esta obra que el objetivo principal de la música es agradar y suscitar varias emociones en las almas de los hombres; este efecto se produce también en la literatura, en la elegía, la tragedia y la poesía. La idea de lo agradable que Descartes utiliza y que parece usar indistintamente al referirse también a lo bello, se caracteriza por ser un estado o sentimiento del alma. Por ello afirma el filósofo que los mejores poetas, por la belleza y ornato con que expresan sus ideas, son capaces de suscitar las más diversas emociones; son las dotes del ingenio y no los frutos del erudito las que dan cuenta de ello.²

En el *Compendio de música* Descartes introduce también que lo bello tiene que ver con el sentido de la vista; si bien no lo deslinda claramente de lo agradable, refiere de ambos y de forma indistinta que su medida es la inclinación natural.

“Respecto a su preocupación de saber si se puede establecer la razón de lo bello, que es lo que usted me preguntaba antes con el sonido, de si un sonido es más agradable que otro, sólo que la palabra bello parece relacionarse más

¹ Puede consultarse nuestro artículo “La estética y el *Compendium musicae* de René Descartes”. Ver p. 131, nota 3. En éste hemos esbozado nuestra intuición de una reflexión estética en Descartes. Ahora la traemos nuevamente a colación, al comprobar que no se trata de un aspecto suelto y sin lugar en la obra. Por el contrario, adquiere plena significación en el contexto del hombre verdadero y el buen uso de las pasiones.

² De la poesía —dice Descartes en un opúsculo también de juventud, *Los Olimpica*—, que puede parecer asombroso encontrar los pensamientos más profundos en los escritos de los poetas que en los de los filósofos. Tanto unos como otros desarrollan las semillas de la verdad contenidas en el espíritu, sólo que los filósofos lo hacen ejercitando el entendimiento mientras que los poetas las descubren a través del entusiasmo y la fuerza de la imaginación. “Hay en nosotros dos semillas de la ciencia, como en un sílex (semillas de fuego); los filósofos las extraen por la razón; los poetas por la imaginación.” *Los Olimpica*, ALQ, I, 61; (A/T, X)

particularmente con la vista. Pero, generalmente, ni lo bello ni lo agradable significan nada más que una relación de nuestro juicio con el objeto; y como los juicios de los hombres son tan diferentes, no podemos decir que lo bello ni lo agradable tengan alguna medida determinada. Y no sabría explicarlo mejor de lo que ya lo hice en mi Música.”¹

Descartes anuncia una concepción de lo bello sustentada en los sentidos; en lo cualitativo y subjetivo del individuo. Es por tanto indiscernible determinar objetivamente los grados de preferencias, como bien se lo anuncia a Mersenne, ante la dificultad de estimar cuantitativamente la preferencia de un gusto sobre otro. El sujeto decide a través de su juicio subjetivo y particular. Estas fuentes juveniles y anteriores a las *Pasiones* asientan que los juicios de gusto no se dejan determinar por el puro entendimiento. Al parecer nada tienen que ver con la disponibilidad en que hay que poner el espíritu siempre atento y abierto a la evidencia, y dispuesto a determinarse por lo más simple y verdadero. Los juicios de gusto se sitúan de esta manera al margen del conocimiento claro y distinto; no están sujetos a un conjunto de razones verdaderas, sino al juicio particular de cada individuo.

“Ya le había escrito que una cosa es decir que una consonancia es más dulce que otra, y otra cosa decir que es más agradable. Pues todo el mundo sabe que la miel es más dulce que las olivas, y sin embargo hay personas que les gustará más comer las olivas que la miel. Asimismo, todo el mundo sabe que la quinta es más dulce que la cuarta; ésta que la tercera mayor, y la tercera mayor más que la menor; y no

¹ “Pour votre question, savoir si on peut établir la raison du beau, c’est tout de même que ce que vous demandiez auparavant, pourquoi un son est plus agréable que l’autre, sinon que le mot de *beau* semble plus particulièrement se rapporter au sens de la vue. Mais généralement, ni le beau ni l’agréable ne signifient rien qu’un rapport de notre jugement à l’objet: et parce que les jugements des hommes sont si différents, on ne peut dire que le beau ni l’agréable aient aucune mesure déterminée. Et je ne le saurais mieux expliquer, que

obstante existen lugares donde la tercera menor gusta más que la quinta, lo mismo pasa en los lugares donde una disonancia resulta más agradable que una consonancia.”¹

No hay un criterio universal para denotar lo bello ni lo agradable. La belleza refleja un estado o sentimiento particular del alma. En consecuencia, lo verdadero y lo bello no van de consuno, mientras que lo verdadero y lo bueno que corresponde al ámbito moral sí se identifican, como mostraremos en el capítulo siguiente. Descartes abre dos espacios: el estético y el moral.²

Descartes contempla también el papel que van desempeñar las experiencias vividas y la historia particular de los individuos para determinar sus gustos e inclinaciones más diversos.

“La misma cosa que hace desear bailar a unos, puede provocar el deseo de llorar en otros. Pues esto proviene de la excitación de las ideas que están en nuestra memoria: como aquéllos que en el pasado disfrutaron bailar al ritmo de cierta

j’ai fait autrefois en ma Musique.” A Mersenne, 18 de marzo de 1630, ALQ, I, 251; (A/T, I, 132-133) La traducción es nuestra.

¹ “Je vous avais déjà écrit que c’est autre chose, de dire qu’une consonance est plus douce qu’une autre, et autre de dire qu’elle est plus agréable. Car tout le monde sait que le miel est plus doux que les olives, et toutefois force gens aimeront mieux manger des olives que du miel. Ainsi tout le monde sait que la quinte est plus douce que la quarte, celle-ci que la tierce majeure, et la tierce majeure que la mineure; et toutefois il y a des endroits où la tierce mineure plaira plus que la quinte, même où une dissonance se trouvera plus agréable qu’une consonance.” A Mersenne, 4 de marzo de 1630, ALQ, I, 126; (A/T, I, 246)

² Descartes rompe con la opinión de que de su filosofía racionalista sólo cabría esperar una concepción de la belleza que se identificara con la verdad. Algunos autores señalan que las manifestaciones clásicas en el arte, la literatura o la arquitectura de la Francia de aquel período, tenían en su filosofía del orden y la sencillez a Descartes como su indiscutible inspirador. Puede consultarse R. Bayer, *Historia de la estética*, FCE, México, 1965; L. Tatarkiewicz, “L’esthétique du Grand Siècle”, *Dix-septième siècle*, 1968; E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1984; Particularmente E. Krantz, que defiende una estética cartesiana que se identifica con las notas de orden y verdad. *Essai sur l’esthétique de Descartes. Étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature classique française au XVII siècle*, Librairie Germer Baillière, París, 1882.

tonada tan pronto como escuchan algo semejante desean hacerlo nuevamente; contrariamente, si alguien jamás hubiera escuchado *des gaillardes*, sin sentir aflicción alguna, se fastidiará infaliblemente cuando la vuelva a escuchar. Esto es tan cierto que juzgo que, habiendo lastimado a un perro cinco o seis veces al sonido de un violín, tan pronto como escuche otra vez esta música comenzará a chillar y a esconderse.”¹

Frases reveladoras que anticipan su defensa del papel que desempeñan los hábitos en la dirección y gobierno de la conducta. Las *Pasiones* y la correspondencia moral hacen eco de la dinamicidad y adaptabilidad de los sujetos para configurar sus estados continuamente.

Estas pasiones de carácter estético o de gusto sobre una subjetividad más libre y espontánea, hacen aún más patente el compromiso de Descartes por entender el amplio campo de la afectividad, como de revalorar al hombre en su singularidad y especificidad. Las ideas estéticas que el autor expresa en estas fuentes tempranas encajan perfectamente con el desarrollo posterior de las pasiones. Son anticipaciones importantes por cuanto que dotan de significado material a su idea del hombre. Son así preludio de las *Pasiones*; testimonian la presencia viva del sentimiento,² como también su bondad y utilidad para el alma que “no tendría motivos para querer permanecer unida al cuerpo un solo instante, si no pudiera experimentarlas.”³

¹ “La même chose qui fait envie de danser à quelques-uns, peut donner envie de pleurer aux autres. Car cela ne vient que de ce que les idées qui sont en notre mémoire sont excitées: comme ceux qui ont pris autrefois plaisir à danser lorsqu’on jouait un certain air, sitôt qu’ils en entendent de semblable, l’envie de danser leur revient; au contraire, si quelqu’un n’avait jamais ouï jouer des gaillardes, qu’au même temps il ne lui fût arrivé quelque affliction, il s’attristerait infailliblement, lorsqu’il en ouïrait une autre fois. Ce qui est si certain, que je juge que, si on avait bien fouetté un chien cinq ou six fois au son du violon, sitôt qu’il ouïrait une autre fois cette musique, il commencerait à crier et à s’enfuir.” A Mersenne, 18 de marzo de 1630, ALQ, I, 134; (A/T, I, 133-134) La traducción es nuestra.

² *Pasiones*, I, art. 28, pp. 99-100 (A/T, XI, 350)

³ Descartes a Chanut, 1 de noviembre de 1646 (A/T, IV, 538)

IV. La moral en las *Pasiones* y en la correspondencia moral

1. La vida buena y feliz

Después de esta incursión por los caminos de la antropología cartesiana que revela la existencia del hombre verdadero y la riqueza de la vida afectiva, podemos continuar el camino que conduce a la conquista de la perfección moral que asientan los *Principios*. Descartes entra de lleno a la moral en la correspondencia que mantiene con Isabel, la cual se desarrolla durante los años de 1643 a 1649. También en las *Pasiones*, publicada en 1649, Descartes dedica la tercera y última sección de su obra a las pasiones de carácter moral. Por tanto, en los siguientes capítulos ahondaremos en las ideas principales que estas fuentes aportan. Fiel a su compromiso de alcanzar la sabiduría Descartes no cesa en su empeño de encontrar esa realización moral que dota de sentido a los actos de las personas. No satisfecho con los preceptos moralistas de la tradición ni los de la autoridad y la costumbre,¹ Descartes apuesta por una construcción fundada en los requerimientos racionales y prácticos del individuo. Veamos los medios y estrategias descritos en su correspondencia moral y, asimismo, en las *Pasiones*, por medio de los cuales Descartes piensa se puede alcanzar el gobierno de sí y, por ende, la vida buena y feliz.

En la moral cartesiana confluyen algunos de los problemas morales que se han debatido en la tradición clásica. Sin embargo, Descartes no compartirá enteramente sus teorías: se distancia de Aristóteles y del pensamiento estoico. Asimismo, está inmerso y fuertemente comprometido en el debate moral de su tiempo: —acerca de la excelencia o la mediocridad

¹ Dice de los antiguos paganos que “levantan muy en alto las virtudes y las presentan como las cosas más estimables que hay en el mundo, pero no nos enseñan bastante a conocerlas, y muchas veces dan ese hermoso nombre a lo que no es sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio.” *Discurso* I, p. 33 (A/T, VI, 8)

de la condición humana¹—. En este capítulo mostraremos que Descartes incursiona en el ámbito de la filosofía moral con una propuesta distinta y con más visos de moderna que tradicional. También es cierto que está en la encrucijada de dos épocas; por ello su filosofía moral es un reflejo de estos encuentros y desencuentros. Pero, sobre todas las cosas, siempre reaparece a todas luces la pretensión de encontrar la roca firme: —el punto de partida cierto para orientar la conducta.

1.1. La virtud y la felicidad

Descartes dedica sus *Principios* a Isabel, de quien dijo ser la única persona de cuantas había conocido que fuera capaz de entender con igual facilidad los problemas matemáticos como los metafísicos. Ella agradece la estima y el honor que Descartes le brinda aunque piensa que está aún lejos de hacerse con la nueva moral cartesiana. Isabel se siente impotente para procurarle contento a su alma y sobreponerse a los efectos que le producen sus aflicciones, lo que le dificulta enderezar sus juicios y acciones por los caminos adecuados. ¿Cómo lograr que los actos sean buenos y den también la felicidad? Descartes sugiere a Isabel revisar lo que los sabios de la antigüedad han propuesto. La sabiduría tiene grados de perfección,² por lo que podría ser útil conocer qué hay de valioso en las ideas de

¹ P. Bénichou, *Morales du grand siècle*, Gallimard, París, 1948.

² “El primero sólo contiene nociones que son tan claras por sí mismas que pueden ser obtenidas sin meditación. El segundo comprende todo cuanto la experiencia de los sentidos nos permite conocer. El tercero, cuanto nos enseña la conversación que mantenemos con otros hombres. El cuarto, permite considerar cuanto se adquiere mediante la lectura, no de todos los libros, sino sólo de aquéllos que han sido escritos por personas capaces de otorgar buenas enseñanzas, ya que su lectura es una especie de conversación que mantenemos con sus autores. Estimo que cuanto Sabiduría se acostumbra a poseer, sólo se adquiere mediante estos medios, pues no incluyo la revelación divina ya que no nos conduce gradualmente, sino que nos eleva de golpe a una creencia infalible. Mas en todas las épocas los hombres eminentes han intentado hallar un quinto grado, incomparablemente más alto y más seguro que los otros cuatro, para acceder a la Sabiduría; consiste en indagar las primeras causas y los verdaderos Principios a partir de los cuales se pudiera deducir las razones de todo cuanto se puede saber; a quienes se han afanado en ello es a los que se denomina Filósofos.” Carta prefacio de los *Principios*, pp. 9-10 (A/T, IX-2, 5)

la tradición. Para ello propone a Isabel que juntos sometan a un nuevo examen las máximas de los sabios, y así poder añadir algo propio a sus propuestas. Es notorio el cambio de parámetros metodológicos al pasar al terreno de la vida práctica. Como dice Gilson, a diferencia del conocimiento especulativo Descartes no puede hacer tabula rasa en el conocimiento moral.¹

Descartes e Isabel analizan juntos el libro *De vita beata* de Séneca. Descartes comparte con el filósofo moral la idea de que la felicidad no depende de seguir el ejemplo o la opinión del vulgo, sino del juicio sólido que respalda la razón. Asimismo, que “*vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant.*”² Por ello es necesario saber primeramente en qué consiste *vivere beate* (vivir felizmente). Descartes distingue entre vivir con buena ventura (que depende de las circunstancias externas), y la beatitud que consiste:

“En un perfecto contento espiritual y en una satisfacción interna, que no suelen tener de ordinario quienes más favorecidos se ven por la fortuna, y que los sabios y prudentes consiguen sin ayuda de ésta. No es por tanto *vivere beate* vivir con beatitud, sino gozar de satisfacción y contento espirituales perfectos.”³

Entre las cosas que dan contento Descartes distingue las que “no dependen de nosotros”, como “son los honores, las riquezas y la salud”; y aquellas que “sí dependen”, tales como

¹ Señala Guérout que Descartes puede hacer tabula rasa de la tradición en la metafísica y en la física pues sus verdades se constituyen como un encadenamiento de razones. Mientras que la moral, por su carácter incierto y probable, lo obliga a tomar el camino de la tradición. *Op. cit.*, p. 237.

² “que todos los hombres quieren ser felices; pero al ir a descubrir lo que hace feliz la vida van a tientas”. A Isabel, 4 de agosto de 1645, p. 80. (A/T, IV, 263)

³ A Isabel, 4 de agosto de 1645, pp. 80-81 (A/T, IV, 264)

“la virtud y la sabia prudencia”¹ Es de este *bonheur* o contento de espíritu, que no está cifrado en lo que depende de la fortuna² o de la voluntad de los hombres del que va a tratar Descartes. En este sentido comparte con Séneca y el pensamiento estoico la idea de que la felicidad sólo se puede esperar de sí mismo.³

Hasta aquí Descartes sigue a Séneca, pero después muestra su contrariedad por no encontrar en el filósofo moral una fundamentación clara de la naturaleza de la vida virtuosa. Así dice que Séneca no explica lo que es la virtud ni la felicidad; que relaciona la virtud con el bien supremo, pero tampoco éste parece estar definido.⁴ A Descartes le parece inaceptable la máxima de Séneca de que “*beata vita est conveniens naturae suae*, es decir que la beatitud consiste en atenernos, de esta forma, al orden del mundo y buscar lo bueno en cuanto pueda acaecernos.”⁵ Un punto fuerte de desencuentro entre Descartes y el pensamiento estoico es, justamente, la noción de naturaleza. Descartes rechaza la

¹ A Isabel, 4 de agosto de 1645, pp. 79-80 (A/T, IV, 264). Descartes hace suya esta tesis estoica. Dice Epicteto que “para ser libres y felices es fundamental distinguir entre lo que está en nuestro poder y lo que no.” *Enquiridión*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 3-15.

² “Pues me parece que la diferencia que existe entre las almas más elevadas y las bajas y vulgares consiste principalmente en que las almas vulgares se dejan arrebatar por sus pasiones y no son dichas o desgraciadas más que en tanto en cuanto les acontecen sucesos venturosos o desdichados; mientras que las otras poseen tal fuerza de raciocinio que, aunque también tengan pasiones, e incluso con frecuencia más violentas que las del vulgo, su razón es siempre, empero, la que manda, poniendo a su servicio esas mismas aflicciones y obligándolas a contribuir a la perfecta felicidad de que gozan ya en esta vida.” A Isabel, 18 de mayo de 1645, p. 63 (A/T, IV, 202)

³ “Con lo que, aunque la fortuna se oponga a nuestros propósitos, tendremos, al menos, la satisfacción de no haber perdido nada por culpa nuestra; y no dejaremos de gozar de toda la beatitud natural cuya consecución dependa de nosotros.” A Isabel, 1 de septiembre de 1645, p. 97 (A/T, IV, 284-285)

⁴ A Isabel, 18 de agosto de 1645, p. 88 (A/T, IV, 273-274). Citemos a Séneca: “El bien, tal como lo concebimos nosotros, puede también definirse de otras maneras, es decir, puede comprenderse en el mismo sentido, pero no en los mismos términos. [...] Será lo mismo, por tanto, si digo: “El sumo bien es un alma que desprecia las cosas azarosas y se complace en la virtud”, o bien “una fuerza de ánimo invencible, con experiencia de las cosas, serena en la acción, llena de humanidad y de solicitud por los que nos rodean”. Se puede también definir diciendo que el hombre feliz es aquel para quien nada es bueno ni malo, sino un alma buena o mala, que practica el bien, que se contenta con la virtud, que no se deja elevar ni abatir por la fortuna, que no conoce bien mayor que el que puede darse a sí mismo, para quien el verdadero placer será el desprecio de los placeres.” L. A. Séneca, *Sobre la felicidad*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 51-52.

⁵ A Isabel, 18 de agosto de 1645, p. 88 (A/T, IV, 273-274)

concepción estoica de la naturaleza que, elevada al rango de deidad, exige de los sujetos la conformación de sus actos a los designios establecidos. Para Descartes la naturaleza está gobernada por leyes mecánicas. De ahí que el filósofo rechace el pretendido e inexorable lugar que los estoicos asignan al hombre dentro del todo de la naturaleza. Dice de Séneca:

“Que por *rerum naturae* entiende el orden divino establecido en todas las cosas que en el mundo hallamos, y que, considerando este orden infalible e independiente de nuestra voluntad, dice que: *rerum naturae assentiri et ad illius legem exemplumque formari sapientia est*, es decir, que es de sabios aceptar el orden de las cosas y hacer aquello para lo que pensamos haber nacido. O, dicho de otro modo y hablando como cristianos, que es de sabios someterse a la voluntad de Dios y cumplirla en cuanto hagamos.”¹

Como Descartes ya había anunciado en el *Dicurso del método*, frente a la filosofía especulativa de las escuelas él intenta instaurar una filosofía útil y práctica que procure salud y felicidad a los individuos. Es decir, una filosofía que es sabiduría. En este sentido va a mostrar las verdades y medios que se requieren para alcanzar el contento interior, y que no encontró en el libro *De vita beata* de Séneca. Sólo así podría ser de utilidad una filosofía que gobierne la vida. En opinión de Descartes no basta pregonar el buen uso de la virtud, y Séneca fracasó al no poder mostrar el conocimiento que hace falta para conseguirla.

“Me parece, por todo lo dicho, que Séneca hubiera debido enseñarnos en su totalidad las principales verdades cuyo conocimiento se requiere para facilitar el uso de la virtud, regular nuestros deseos y pasiones y gozar así de la beatitud

¹ A Isabel, 18 de agosto de 1645, p. 88 (A/T, IV, 273)

natural. Y, en tal caso, habría sido su libro el mejor y más útil que hubiese podido escribir un filósofo pagano”¹

Dice Rodis-Lewis que Descartes al aceptar la unión de la virtud con la felicidad, hereda el eudemonismo de los antiguos. Esto es cierto, Descartes se preocupa por la vida buena y feliz y concibe también un bien supremo hacia el que deben dirigirse las acciones. Dice que “la beatitud no es el bien supremo, más lo presupone y consiste en el contento o la satisfacción espiritual que se deriva de la circunstancia de poseerlo.”² El bien supremo no es la beatitud. Esto cabe señalarlo. Descartes establece una jerarquía de valor entre los distintos bienes o perfecciones existentes. Dice a Cristina de Suecia que en sentido estricto hay un bien supremo absoluto que es Dios. “Podemos considerar en sí misma la bondad de cada cosa, sin relacionarla con nada más; y, en este sentido, está claro que el Bien Supremo es Dios, puesto que es incomparablemente más perfecto que todas las criaturas.”³ Pero si medimos la bondad de las cosas en relación al hombre; “en tal sentido, no veo nada que pueda inspirarnos más estima que lo que nos pertenece en algún aspecto y es tal que el hecho de poseerlo nos supone una perfección.”⁴ Por ello Descartes no duda en calificar la virtud como el bien supremo o meta a que deben tender todos los actos.

Descartes distingue a su vez entre el bien supremo de todos los hombres y el de cada hombre en particular.

¹ A Isabel, 4 de agosto de 1645, p. 83 (A/T, IV, 267). Séneca cuando se refiere a como ser feliz hace hincapié en la necesidad que el alma y el cuerpo estén sanos y fuertes, pero no indica cómo llevar a cabo su control y transformación. “La vida feliz es, por tanto, la que está conforme con su naturaleza; lo cual no puede suceder más que si, primero, el alma está sana y en constante posesión de su salud; en segundo lugar, si es enérgica y ardiente, magnánima y paciente, adaptable a las circunstancias, cuidadosa sin angustia de su cuerpo y de lo que le pertenece, atenta a las demás cosas que sirven para la vida, sin admirarse de ninguna; si usa de los dones de la fortuna, sin ser esclava de ellos.” L. A. Séneca, *Sobre la felicidad*, Alianza, Madrid, 2001, p. 50

² A Isabel, 18 de agosto de 1645, p. 89 (A/T, IV, 275)

³ A Cristina, 20 de noviembre de 1647, p. 254 (A/T V, 82)

⁴ A Cristina, 20 de noviembre de 1647, p. 254 (A/T V, 82)

“Me parece que el bien supremo de todos los hombres en conjunto es cierta unión, o ensamblamiento, de todos los bienes, tanto del alma como del cuerpo y la fortuna, que pueden darse en algunos hombres; pero que el de cada hombre en particular es algo muy diferente, y no consiste sino en una firme voluntad de obrar bien y en el contento que produce.”¹

Es de este bien supremo que es la virtud, que no es trascendente sino que concierne al hombre particular y que puede ser realizable en la tierra, el que Descartes estudia en su moral. Antes de analizar su concepto de virtud terminemos de exponer su postura frente a la tradición.

1.2. El bien supremo y la tradición

Cuando Descartes examina los capítulos en que Séneca entabla disputa con quienes cifran la beatitud en la voluptuosidad, se apresura a dar su opinión. Los moralistas antiguos se refirieron a uno u otro de estos conceptos para calificar el bien supremo. Descartes distingue tres opiniones principales: “la de Epicuro, que dijo que era la voluptuosidad; la de Zenón, que quiso que fuera la virtud; y la de Aristóteles, para quien consta de todas las perfecciones tanto del cuerpo como del espíritu.”² Descartes no comparte enteramente las

¹ A Cristina, 20 de noviembre de 1647, pp. 254-255 (A/T V, 82)

² A Isabel, 18 de agosto de 1645, p. 90 (A/T, IV, 275)

propuestas de su predecesores y piensa que su teoría moral permite reconciliarlas.¹ En efecto, se distancia de los filósofos estoicos como Zenón, por su concepto de virtud impasible a los efectos de los deseos, bienes y pasiones. Dada la faceta más racionalista del filósofo no era extraño encontrar intérpretes que asociaran su filosofía moral con las características del pensamiento estoico.² Descartes dice de Zenón que éste tuvo razón cuando dijo que el sumo bien no consiste más que en la virtud por depender ésta del libre albedrío, sin embargo, “pintó esa virtud tan severa y enemiga de la voluptuosidad, dando igual rango a todos los vicios, que, en mi opinión, sólo los melancólicos o las mentes completamente desapegadas del cuerpo pueden proclamarse firmes seguidores suyos.”³ Si bien Descartes comparte con los estoicos el acento puesto en la voluntad para controlar las pasiones y lograr el dominio de sí, no aprueba su concepto de voluntad. Descartes se opone a esa voluntad encerrada en sí misma que rechaza la consideración del bienestar personal o la exaltación de las pasiones y bienes que contribuyen a la felicidad. Por el contrario, afirma que “en esta alegría de ser íntimamente mezclado con la actividad corporal, reside el bien de nuestra vida y el objetivo de nuestra conducta.” A diferencia de los estoicos

¹ A Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, p. 255 (A/T, V, 83) “Y, a mi parecer, estas tres opiniones pueden considerarse todas ellas ciertas y acordes entre sí, con tal de que se les dé la interpretación adecuada.” A Isabel, 18 de agosto de 1645, p. 90 (A/T, IV, 275-276)

² Su contemporáneo M. de Balzac dijo de Descartes: “Cuando me imagino al sabio estoico, que era el único libre, el único rey, veo que desde hace mucho tiempo había sido predicha vuestra venida, y Zenón ha creado la única imagen del Señor Des Cartes”, en R. Bodei, *Op. cit.*, p. 250. Asimismo comenta Bodei que “el surgimiento de un estereotipo semejante debe haber sido hecho más plausible, en el tiempo de Descartes, por la profunda admiración que Cristina de Suecia cultivaba por el estoicismo mucho antes de que, contando con veintitrés años, en 1649 fuese instruida en Estocolmo por el filósofo francés. A través de la correspondencia epistolar y el envío de *Las pasiones del alma*, todavía en manuscrito, Descartes habría contribuido con anterioridad a confirmar la convicción de la reina según la cual el sumo bien depende únicamente de la voluntad y a establecer en su mente (y en la de muchos contemporáneos) la ecuación entre estoicismo y moral cartesiana.” *Ibidem*.

³ A Isabel, Egmond, 18 de agosto de 1645, p. 90 (A/T, IV, 276)

Descartes no divorcia la virtud del contento de la persona. La alegría no es un estado deleznable.

“Ya que, aunque podría bastarnos, sin más, con el conocimiento del deber para obligarnos a realizar buenas acciones, no gozaríamos, sin embargo de beatitud alguna si no nos procurase algún deleite.”¹

Por ello reivindica la imagen de Epicuro cuyo concepto del placer, en su opinión, no fue lo suficientemente comprendido.

“Y, por último, Epicuro no yerra cuando dice, al examinar en qué consiste la beatitud y cuál es el motivo o la finalidad a que tienden nuestros actos, que es la voluptuosidad en general, es decir, el contento espiritual. [...] Pero, por el hecho de que con frecuencia se da el nombre de voluptuosidad a placeres engañosos, a los que acompañan o de los que van en pos intranquilidad, tribulaciones y arrepentimiento, hay quien ha creído que esta opinión de Epicuro predicaba el vicio.”²

Descartes comparte este sentido amplio de la voluptuosidad epicureana pues, “siempre que ejercitamos alguna virtud (es decir, siempre que hacemos aquello que nuestra razón nos invita a hacer) sacamos de ello satisfacción y deleite.”³ Para Descartes no existe contento alguno que no sea espiritual, ya se trate de contenidos que dependen del cuerpo o que no dependen de él. Por ello piensa que el placer que predica Epicuro no se limita a los sentidos, sino que tiene que ver también con ese contento general que “incluye todos los

¹ A Isabel, 18 de agosto de 1645, pp. 90-91 (A/T, IV, 276)

² A Isabel, 18 de agosto de 1645, pp. 90-91 (A/T, IV, 276-277)

³ A Isabel, 1 de septiembre de 1645, p. 96 (A/T, IV, 284)

goces del espíritu.”¹ Descartes no está de acuerdo con aquellos pensadores que siguen aferrados a identificar el ejercicio racional sin que intervenga el placer o la emoción.

Por estas razones el contento espiritual que se deriva de poseer el bien supremo “no tiene menor derecho al título de finalidad, puesto que es el acicate que nos empuja a buscarla.”² En estos pasajes Descartes parece hacer depender la virtud de la obtención de cierta satisfacción o recompensa. “Así podemos decir que la virtud, que es el blanco, no resulta muy deseable cuando se la ve sola; y que el contento, que es el premio, no puede conseguirse más que persiguiéndola”.³

Estas declaraciones han suscitado controversia entre los intérpretes. Como dice Marshall, si se admitiera este utilitarismo costaría mucho trabajo hacerlo compatible con la teoría de la virtud que Descartes va a delinear.⁴ Pero, en efecto, no hay tal utilitarismo. Y ello no tiene porque sorprender conociendo la importancia que desempeñan las pasiones en la obra cartesiana —especialmente las pasiones del deseo y la alegría— que procuran el desarrollo integral de la persona. Además, la naturaleza compuesta del hombre le exige a éste buscar en sus acciones lo que le sea favorable, útil o importante. Y la alegría es una pasión que perfecciona el alma de la persona; por tanto un bien.⁵ Por ello Descartes maximiza siempre los estados alegres del alma.

¹ A Isabel, 18 de agosto de 1645, pp. 89-90 (A/T, IV, 275)

² A Isabel, 18 de agosto de 1645, p. 89 (A/T, IV, 275)

³ A Isabel, 18 de agosto de 1645, p. 91 (A/T, IV, 277). También agrega: “Pero de la misma forma en que, cuando conceden en algún lugar un premio por tirar al blanco, se incita a aquéllos a quienes se muestra el premio a que disparen, pero no sólo con eso pueden ganar el premio, sino que además tienen que divisar el blanco; y que los que divisan el blanco no sienten deseos de disparar si ignoran que pueden ganar un premio.” A Isabel, 18 de agosto de 1645, p. 91 (A/T, IV, 277)

⁴ J. Marshall, *Op. cit.*, p. 70.

⁵ “El gozo es una agradable emoción del alma, consistente en el disfrute que ésta tiene del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo.” *Pasiones*, II, art. 91, p. 164 (A/T, XI, 396)

De manera que es bastante laxo definir la virtud cartesiana de forma utilitaria y hedonista, ya que si está unida al contenido se debe a que éste forma parte de la perfección de la persona. En este sentido la virtud que es el bien supremo está íntimamente ligada al contenido interior. Al respecto señala Gouhier:

“El cartesianismo es la filosofía de un hombre contento y contento por su filosofía. Por ello es sabiduría. Si el conocimiento de la verdad es alegría, este conocimiento es a la vez vida y vida feliz, posee la más alta utilidad.”¹

Por tanto no puede admitirse la tesis utilitaria de Guérault que reduce la moral cartesiana a la persecución del máximo contenido. Dice Guérault que la medicina y la moral son equiparables entre sí porque ambas actividades persiguen un fin determinado y empírico. La medicina tiene como objetivo curar la enfermedad y conservar la salud del cuerpo. Y la moral debe determinar cómo cada cosa contribuye al contenido de la persona, cuyo bien supremo es el que puede alcanzar en la tierra, junto con los demás hombres. Esto ha llevado a Guérault a calificar la moral cartesiana como una “técnica” que se sirve de los conocimientos de las ciencias naturales como lo hace la medicina.² No obstante las declaraciones de Descartes no sustentan la interpretación utilitaria de Guérault. También Marshall se opone a equiparar la relación cartesiana entre la virtud y el contenido con el modelo causal de las ciencias: el de poner los medios apropiados para conseguir que cierto

¹ “Le Cartésianisme est la philosophie d’un homme content et content par sa philosophie: voilà pourquoi il est sagesse. Si la connaissance de la vérité est joie, elle est du même coup vie et vie heureuse, elle possède la plus haute utilité.” H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, Vrin, París, 1949, p. 216.

² “La morale est donc la technique qui doit déterminer de quelle façon il me faut agir dans cette vie pour que mon âme fasse le plein de son contentement, alors que cette âme n’est pas que pur esprit, mais est aussi substantiellement unie à un corps qui la plonge avec lui dans un monde naturel et social don’t les vicissitudes sont infinies. On voit tout de suite que la morale ne peut être, comme la médecine, qu’une technique appliquant une science théorique.” M. Guérault, *Op. cit.*, vol. II, p. 221.

efecto se cumpla. El contento que resulta de la virtud presupone el valor de la virtud como un fin.¹

“Me he planteado en ocasiones una duda: saber si vale más sentirse alegre y satisfecho, suponiendo para ello que los bienes que se poseen son mayores y más estimables de lo que son en realidad, y hacer caso omiso de los que no se poseen, o no pararse a considerarlos; o si es preferible tener más raciocinio y más conocimientos, para saber así del justo valor de éstos y de aquéllos, aunque de ahí se derive mayor melancolía. Si yo opinase que el bien supremo es la alegría, no me cabría duda de que hay que intentar estar contentos a cualquier precio, y aprobaría la zafiedad de quienes ahogan sus contrariedades en el vino, o las aturden con el rapé. Pero establezco una distinción entre el bien supremo, que consiste en el ejercicio de la virtud, o (lo que es lo mismo) en la posesión de todos los bienes, cuya obtención depende de nuestro libre albedrío, y la satisfacción espiritual consecutiva a dicha obtención. Y por ello, al ver que supone mayor perfección el conocer la verdad, aun cuando vaya en desventaja nuestra, que ignorarla, reconozco que vale más sentirse menos alegre y tener mayor conocimiento. Y no siempre coincide el estado de mayor alegría con la mayor satisfacción espiritual.”²

De esta manera se comprende que el filósofo sea también un promotor de la alegría; de la exaltación de los estados afectivos del alma, siempre y cuando resulten de bienes cuyo valor se ha calibrado racionalmente. Las *Pasiones* han transmitido estas enseñanzas: aprender a valorar las emociones y servirse positivamente de ellas. Por ello Descartes

¹ “He (Descartes) claims that virtue is a true good for us (a perfection), that we can know this to be so, and that it is from our knowledge that we are virtuous that our sweetest and most durable contentment arises.” J. Marshall, *Op. cit.*, p. 89. Marshall dedica una sección de su libro a refutar la perspectiva utilitaria de virtud que Guérault sostiene. Ver pp. 85-95

² A Isabel, 6 de octubre de 1645, p. 111 (A/T, IV, 304-305)

rechaza la alegría que proviene de un conocimiento infundado, o de la relativa y espuria dependencia hacia bienes ajenos.

“Y no apruebo, por lo tanto, a quienes intentan engañarse nutriéndose de imaginaciones fingidas; pues todo el deleite que de eso se deriva no puede afectar sino a la parte superficial del alma; y ésta, en tanto, siente una amargura interior al percatarse de que es falso. Y aunque podría suceder que algo la tuviera tan distraída que no cayera nunca en la cuenta de esa falsedad, no por ello disfrutaríamos de esa beatitud a la que nos estamos refiriendo, puesto que ésta no debe depender sino de nuestra conducta, y el deleite ya dicho lo debemos únicamente a la suerte.”¹

Por tanto, la “vida buena” no se limita al gozo o alegría.² Pasemos ahora a analizar en qué consiste la virtud cartesiana y los medios para alcanzarla. Descartes ofrece a Isabel los medios y las verdades fundamentales para que pueda gobernar su vida y ser feliz. Esta información la encontramos en dos valiosas cartas que condensan lo más importante de su teoría moral. En este capítulo examinaremos una de ellas (las reglas morales); y en el capítulo siguiente la otra (las verdades metafísicas), en su relación con la práctica moral.

¹ A Isabel, 6 de octubre de 1645, pp. 111-112 (A/T, IV, 305-306)

² Finalmente Descartes dice de Aristóteles, que como éste “contempla el bien supremo para toda la naturaleza humana en general, es decir el más acabado que puede poseer cualquier hombre, tuvo razón al formarlo con todas las perfecciones de que es capaz la naturaleza humana; pero no nos sirve para el uso que pretendemos.” A Isabel, 18 de agosto de 1645, p. 90 (A/T, IV, 276). Descartes no aclara más al respecto.

2. Las reglas de la correspondencia moral

Comencemos con las reglas que Descartes enumera en la carta del 4 de agosto de 1645. Descartes dice a Isabel que para alcanzar el contento, sólo hay que atenerse a tres máximas:

“Ahora bien soy de opinión de que todo hombre puede alcanzar el contento por sí mismo y sin esperar nada de otra procedencia, sólo con que se atenga a tres cosas, a las que se refieren las tres reglas morales que puse en *El discurso del método*.

Es la primera que tiene que intentar siempre dar el mejor uso posible al intelecto para saber así lo que debe hacer o no hacer en cualesquiera circunstancias de la vida.

Es la segunda que debe hallarse continua y firmemente resuelto a llevar a cabo todo cuanto le aconseje la razón, sin que lo desvíen de ello sus pasiones o apetitos. Y pienso que es la firmeza de esa resolución lo que hay que considerar virtud, aunque, que yo sepa, nadie la haya explicado nunca de ese modo, sino que la han dividido en diferentes categorías. A las que se aplican varios nombres según los diversos objetos a que se refieren.

Es la tercera que debe saber que, mientras se esfuerce cuanto le sea posible en seguir esa conducta conforme a la razón, como los bienes que no posee están todos ellos fuera de su alcance, de esa forma se acostumbra a no desearlos. Pues únicamente el deseo, el arrepentimiento y las lamentaciones pueden impedirnos el contento.¹”

¹ Descartes a Isabel, 4 de agosto de 1645, pp. 81-82 (A/T, IV, 265-266)

La primera y segunda reglas se refieren a las condiciones que exige la sabiduría de los *Principios*: proveerse de un conocimiento que permita juzgar bien, y tener una firme voluntad para llevar a cabo lo que la mente ha juzgado ser lo mejor. Es decir, que la vida buena y feliz se consigue ejerciendo el acto virtuoso, que consiste en la orientación firme de la voluntad hacia el bien. La tercera regla tiene que ver con la estimación racional de los bienes. Lo que en esta regla se afirma es que al desear lo que depende de sí se deja de anhelar bienes inaccesibles que sólo producen insatisfacción, arrepentimiento y angustia. Esta máxima de la *moral para provision* ha reaparecido nuevamente en la correspondencia moral. Pero esta vez Descartes insiste en que hay que examinar el justo valor de tales bienes, que la imaginación y las pasiones suelen representar confusamente. La valoración racional de los bienes es una condición necesaria para que la felicidad sea consistente.

2.1. El acto resolutorio de la voluntad

Descartes señala que su concepto de virtud es innovador respecto al concepto de la tradición. Veamos en qué consiste su novedad. Lo primero que podemos constatar es que la moral *par provision* ya exigía el acto resolutorio de la voluntad. Descartes exigía tomar partido en la vida práctica pese a lo incierta y probable que fuese. En el mundo de las opiniones y costumbres es legítimo seguir la opinión de los más justos y moderados, como los imperativos de la religión y las costumbres entre las que se tiene que vivir. Ahora con estas reglas de la correspondencia moral, ocho años más tarde, Descartes vuelve a traer a colación las máximas de la moral *par provision*; de esta moral imperfecta, que como puede apreciarse, está en el corazón de los consejos y respuestas que ofrece a Isabel para la dirección de su vida práctica. En este sentido no hay ruptura sino continuidad entre la moral del *Discurso* y estas últimas reglas de la correspondencia moral. Hemos llegado a esta conclusión que no esperábamos y que nos ha sorprendido.

Hasta este momento de nuestra investigación la *moral par provision* había revelado que el conocimiento práctico es incierto y cambiante, y no admite evidencias absolutas. Pero también que es posible encontrar en esta incertidumbre un fundamento que le de consistencia. Lo que nos ha sorprendido es que ese cimiento se encuentre en ciernes en las reglas del *Discurso*. Lo cual no podría ser de otra manera pues su fundamento no puede ser ajeno a la vida misma; razón que confirma la conclusión de Le Doeuf, que las reglas del *Discurso* son *par provision* y no provisionales.¹ No se destituyen sino que son un adelanto.² Lo cual nos ha resuelto más de una dificultad. En consecuencia, como bien subraya Marshall, es injustificada esa actitud peyorativa hacia la moral del *Discurso* tan extendida entre los lectores.³ Podemos concluir así que las reglas del *Discurso* no se desechan —a la espera de algo mejor que las reemplace—, sino que constituyen la base inicial de una reflexión que va ganando consistencia en función del conocimiento natural y moral que se va adquiriendo.

Constatamos que ha habido una evolución de las reglas del *Discurso* a las de la correspondencia moral. Las reglas de la *moral par provision* han acompañado a Descartes en su andadura por el mundo mientras se daba a la tarea de encontrar razones sólidas para sus juicios. Finalmente, ha descubierto los cimientos de una “filosofía más cierta que la vulgar”, y con ello conocimientos verdaderos que orienten la voluntad por el buen camino. De la metafísica extraemos dos verdades fundamentales: por una parte, que el alma es distinta del cuerpo; y por la otra, que está íntimamente unida a éste. Asimismo, que Dios es

¹ M. Le Doeuf, *Op. cit.*, p. 106. Consultar nuestro capítulo 1, p. 29, nota 2.

² Dice Gouhier que “la morale provisoire est, comme une régence, une solution raisonnable à une situation irrationnelle. Dans la mesure où elle est raisonnable, il doit bien y avoir en elle quelque chose que la solution rationnelle n’abolira point et qui, par suite, n’est pas provisoire.” H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, Vrin, París, 1949, pp. 248-249.

³ Marshall dice que la actitud peyorativa hacia la moral del *Discurso* surge debido a su comparación con la más alta y perfecta moral de los *Principios*. J. Marshall, *Op. cit.*, pp. 57-58. En efecto, Descartes da lugar a ello en numerosas alusiones, especialmente cuando se refiere a la moral del *Discurso* como la moral imperfecta, de la que habrá que deshacerse al encontrar mejores opiniones de las cosas.

fuentes de verdad y bondad de las cosas creadas. También la física proporciona un conocimiento inestimable: el *Tratado del hombre* esclarece el funcionamiento de los distintos órganos y propiedades del cuerpo humano; y las *Pasiones* profundizan en los afectos y las emociones. Esta última obra descubre la naturaleza física y psicológica del hombre, y enseña a servirse de las pasiones. La metafísica y la física van a ser el apoyo cierto que Descartes necesita para comprender la naturaleza moral del individuo. Al respecto dice Cassirer que la novedad esencial que introduce Descartes es “esta manera de fundar la moral que inaugura nuevos caminos, pues se apoya en hipótesis de filosofía natural y de metafísica ajenas al estoicismo.”¹

Descartes escribe las cartas morales y las *Pasiones* desde la perspectiva de un bagaje filosófico del que antes carecía. Aunque alude a las reglas de la correspondencia moral como si fuesen las reglas del *Discurso*, hay entre ambas una significativa evolución. En las reglas *par provision* el sujeto decide acatar las opiniones de los más sabios y moderados. En las reglas de la correspondencia moral, el sujeto resuelve también determinarse, pero esta vez apoyado en nuevos y más sólidos elementos de juicio. De esta forma Descartes piensa que con las verdades metafísicas y científicas descubiertas el individuo está en condiciones para encaminarse hacia la sabiduría: —al estado en que puede juzgar y obrar bien—. El acto resolutivo de la voluntad va camino hacia la autodeterminación. ¿Hasta qué grado? A continuación mostraremos los elementos que permiten en la teoría cartesiana una concepción unificada de la virtud; también las dificultades que parecen impedirlo.

¹ “Ce qui constitue sa nouveauté essentielle et à quoi il attribue une valeur décisive, ce n’est pas la lettre des propositions prises séparément, mais la manière de les prouver. C’est cette manière de fonder la morale qui inaugure de nouvelles voies, car elle s’appuie sur des hypothèses de philosophie de la nature et de

3. Concepción unitaria de la virtud

Descartes sustenta la consistencia y valía del acto moral en el ejercicio de la “verdadera virtud”.¹ Reitera en varias partes de sus escritos que la formulación que da a este concepto le distancia de la tradición. En efecto, se lamenta de no encontrar una concepción unitaria de la virtud en sus predecesores. Dice que “estas virtudes que están acompañadas de alguna imperfección son diferentes entre sí y también han recibido nombres distintos.”² Que es común encontrar que la carencia o el error han sido la fuente de algunas virtudes: “así, la simplicidad es frecuentemente causa de bondad, el miedo genera devoción y la desesperación el coraje.”³ En cambio, las verdaderas virtudes “sólo surgen del conocimiento del bien, son todas de la misma naturaleza y pueden ser comprendidas todas ellas bajo el nombre de Sabiduría.”⁴ Las virtudes cartesianas se comprenden en el contexto del conocimiento como sabiduría, es decir del entrelazamiento de todos los saberes a la luz del entendimiento. Por ello la virtud cartesiana es de “una sola naturaleza”.⁵ Encarna en el sujeto la acción conjunta de su entendimiento con su voluntad —para realizar aquello que procede de un conocimiento cierto del bien.

métaphysique, étrangères au stoïcienne.” E. Cassirer, *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, Vrin, París, 1997, p. 89.

¹ “Grande es la diferencia que existe entre las verdaderas virtudes y aquellas que son aparentes; asimismo, grande es la diferencia que existe entre las verdaderas virtudes que nacen de un exacto conocimiento de la verdad y aquellas otras que vienen acompañadas de ignorancia o de error.” Epístola dedicatoria de los *Principios de la filosofía*, p. 4 (A/T, IX-2, 21)

² Epístola dedicatoria de los *Principios de la filosofía*, p. 4 (A/T, IX-2, 22). En las *Pasiones* Descartes vuelve a criticar los sistemas de las virtudes de sus antepasados por la variedad de nombres y objetos a los que se aplican.

³ Epístola dedicatoria de los *Principios de la filosofía*, p. 4 (A/T, IX-2, 22)

⁴ Epístola dedicatoria de los *Principios de la filosofía*, p. 4 (A/T, IX-2, 22)

⁵ Epístola dedicatoria de los *Principios de la filosofía*, p. 4 (A/T, IX-2, 22)

La virtud no encarna una cualidad o comportamiento específico como lo hacen las virtudes de la moral tradicional —a las que alude Descartes criticando su variedad y especificidad, y de las que dice distanciarse—. En el caso de las virtudes griegas, su particularidad proviene de que reflejan una manera de ser y estar en la *polis*.¹ Asimismo, también tenían su explicación en la concepción tripartita del alma. En cambio, como Descartes no hace distinciones en el alma, por esta razón tampoco asocia funciones y virtudes particulares.² El alma al ser inextensa no admite ni divisiones ni pluralidad de poderes intrínsecos. Por consiguiente, tampoco existe una parte del alma que sea inferior y otra razonable como lo postuló el dualismo platónico. El alma es la misma que piensa y siente.

La concepción unitaria del alma permite a Descartes salvar ese obstáculo infranqueable de las distintas potencias —racional, irascible y apetitiva— y rechazar conceptos plurales y diferenciadores. El hecho es que Descartes se acerca a la moral desde la perspectiva de la ciencia moderna. Esto le ha permitido albergar una concepción unificada del alma y sus funciones, lo que borra de entrada cualquier diferencia entre los individuos; y, en cambio, los hace semejantes entre sí bajo el único patrón predicable para todos: —la posesión del pensamiento bajo sus facultades del entendimiento y la voluntad—. La virtud cartesiana lleva así esta impronta.

¹ Dice MacIntyre que las virtudes griegas hay que entenderlas como “las cualidades que hacen capaz a un individuo de actuar según lo que exige su papel social.” A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 164. Las virtudes, a pesar de sus diferencias en sus distintas ciudades y etapas: la homérica, la ateniense o la de los trágicos, todas ellas se reconocían en la ciudad estado y en el *agón* “que proveían del contexto común en que las virtudes habían de ejercerse.” p. 176.

² Las virtudes griegas encarnan virtudes particulares que se corresponden con las partes del alma. “Así, los apetitos corporales tienen que aceptar la moderación que la razón les impone; la virtud así mostrada es la *sophrosyne*. Que la virtud más espiritual que responde al desafío del peligro, cuando responde como la razón se lo ordena, se muestra como valor, *andreia*. La misma razón, cuando ha sido disciplinada por la investigación matemática y dialéctica, es decir que puede discernir lo que la justicia es en sí misma, la belleza en sí y casi todas las demás formas que son la forma del Bien, muestra su propia virtud específica, la *sophía*, la sabiduría.” A. MacIntyre, *Op. cit.*, p. 179.

Desde la perspectiva cartesiana sería inconcebible separar a los individuos en clases (como la clase que constituían los filósofos o los gobernantes atenienses, los únicos que podían acceder a las virtudes más altas: la justicia, la sabiduría y la felicidad). En su lugar Descartes atribuye las diferencias entre unos individuos y otros a la disciplina y la educación que cada cual puede procurarse. Al margen de los obstáculos de carácter social, fisiológico, religioso, político, etc., que pudieran impedir la ilustración del entendimiento, Descartes sostiene que el camino de la virtud está abierto a todos. Su apertura es posible porque existe un rasgo por el cual todos los individuos se semejan, que es la voluntad o libertad —presente en todos— para seguir el camino bueno o correcto.

“Además, de las dos propiedades que requiere la Sabiduría así descrita, a saber, que el entendimiento conozca todo lo que sea bueno y que la voluntad siempre esté dispuesta a perseguirlo, sólo una, la voluntad, puede ser poseída por igual por todos los hombres; la otra no, pues el entendimiento de algunos hombres es más valioso que el de otros.”¹

También en el *Discurso* Descartes alude a la desigualdad de los entendimientos. Dice que el descubrimiento de la verdad no es de la competencia de todos: algunos ingenios son más capaces que otros, por lo que los menos dotados harán bien en aceptar la dirección de los más sabios.² Ha sido bastante comentado el democratismo que encierra la universalidad de

¹ Epístola dedicatoria de los *Principios de la filosofía*, p. 3 (A/T, IX-2, 22)

² “La mera resolución de deshacerse de todas las opiniones recibidas no es un ejemplo que todos deban seguir. Y el mundo se compone casi sólo de dos especies de ingenios a quienes este ejemplo no conviene, en modo alguno, y son, a saber: de los que, creyéndose más hábiles de lo que son, no pueden contener la precipitación de sus juicios ni conservar la bastante paciencia para conducir ordenadamente todos sus pensamientos; por donde sucede que, si una vez se hubiesen tomado la libertad de dudar de los principios que han recibido y de apartarse del camino común, nunca podrán mantenerse en la senda que hay que seguir para ir más en derechura, y permanecerán extraviados toda su vida; y de otros que, poseyendo bastante razón o modestia para juzgar que son menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso que otras personas, de

la razón de la filosofía de Descartes. El buen sentido o razón —esto es, la capacidad para juzgar lo verdadero de lo falso— es el don mejor repartido, y por ello toda persona está capacitada para alcanzar conocimientos ciertos y autoconducirse correctamente en la vida. Pero, también es cierto que los sujetos conducen su intelecto por distintos derroteros y lo aplican a cosas distintas; mientras que el acto de la voluntad por el cual se asiente o no a lo que percibe el entendimiento es un acto libre y común a todos. La libertad del sujeto traducida en el acto de la voluntad, es la que se encuentra extendida por igual en los individuos. Dice Descartes a Cristina de Suecia: “el conocimiento está en ocasiones más allá de nuestras fuerzas, y por eso sólo resta la voluntad, como algo de lo que podemos disponer en absoluto.”¹

“Y no se me alcanza que sea posible disponer mejor de ella que teniendo siempre la firme y constante resolución de hacer puntualmente todas las cosas que nos parezcan ser las mejores y utilizar todas las fuerzas de la mente en conocerlas bien. Y sólo en esto consisten todas las virtudes; y sólo esto merece, hablando con propiedad, alabanza y gloria. Y, por último, sólo de esto viene siempre el mayor y más consistente contento de la vida. Y por todo ello opino que en eso consiste el Bien Supremo.”²

Desde este punto de vista podemos conceder que Descartes se asoma a la modernidad con un concepto unitario de virtud.³ En efecto, para Descartes las fuentes morales no son la ley

quienes pueden recibir instrucción, deben más bien contentarse con seguir las opiniones de esas personas que buscar por sí mismos otras mejores.” *Discurso*, II, p. 38 (A/T, VI, 15)

¹ A Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, p. 255 (A/T, V, 83)

² A Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, p. 255 (A/T, V, 83)

³ MacIntyre narra la historia de las concepciones diferentes y rivales de las virtudes. Sin embargo lamentamos que en su estudio no haga ninguna mención de la propuesta cartesiana. En efecto, como dice Santilli, MacIntyre no señala la relevancia de la virtud cartesiana en el proceso de sustitución y abandono de

de la *polis* o la ley de la naturaleza. Tampoco los ideales aristocráticos de su época, como las virtudes de la gloria y el honor.¹ La voluntad sólo puede acatar el juicio cierto que dicta la propia conciencia; aquello que sólo ésta es capaz de reconocer. Luego, el que actúa virtuosamente es el que hace efectivos los mandatos que la propia conciencia dicta como buenos, apropiados o mejores. El valor del acto moral —como afirma Taylor— se ha interiorizado.² El compromiso a que queda vinculado el individuo se manifiesta de forma interna y no externa. En consecuencia para ser virtuoso basta que el individuo sepa que ha juzgado y obrado bien. Es decir, que tenga “autoconciencia de su propia perfección”.³ En este sentido el valor de su acción no depende del juicio y de la aceptación de los demás. Descartes muestra una clara oposición a la moral noble y aristócrata de fuerte raigambre en la Francia de su época, la cual hacía descansar el virtuosismo de los actos en lo que éstos tenían de grande y heroico.⁴

Descartes piensa que ha aportado un concepto unificado de virtud por el hecho de colocar en primer plano la firmeza de la voluntad libre y racional para obrar bien. Para lo cual habría que ver ¿hasta qué punto está en la voluntad orientarse siempre hacia la acción buena y correcta? Para contestar a ello debemos remitirnos al concepto cartesiano de libertad.

la virtud aristotélica. Paul, C. Santilli, “What did Descartes do to virtue?”, *The journal of value inquiry*, 26, 1992, p. 354.

¹ “Consideramos en sí mismas la virtud, la ciencia, la salud y, en general, todos los demás bienes, sin referirlos a la gloria.” A Chanut, 6 de junio de 1647, p. 250 (A/T, V, 55)

² Dice Ch. Taylor que “las fuentes morales ya no se sitúan fuera de nosotros sino en nuestro interior”. *Op. cit.*, p. 159.

³ A. Malo, *Op. cit.*, pp. 195-196.

⁴ P. Bénichou, *Op. cit.* Consultar el capítulo “El héroe corneliano”, pp. 15-67.

4. La libertad del hombre

Seguiremos su exposición en los *Principios*, pero también la alimentaremos con las precisiones importantes que ventilan las *Meditaciones*, y las cartas que hacia 1644 y 1645 Descartes escribe a Mesland, que completan la concepción cartesiana de la libertad. Dice Kenny de éstas que ofrecen “un tratamiento más completo del problema del libre arbitrio.”¹

4.1. La naturaleza amplia e infinita de la voluntad

En los *Principios* como en las reglas de la correspondencia moral, actuar virtuosamente no significa otra cosa que hacer buen uso de la voluntad, es decir, de la libertad de elección que tiene el individuo. Dice Descartes en los *Principios*, que el libre arbitrio es un don que posee el ser humano y que lo hace superior a los animales y a las plantas, cuyos procesos orgánicos y físicos se ejecutan con una regularidad y precisión admirables. Pero este comportamiento de animales y plantas es de menor perfección que el de un individuo humano, que tiene la posibilidad de elegir un camino u otro. El hecho que el sujeto pueda, con su decisión o acto de voluntad, optar por el camino verdadero o bueno lo convierte en la criatura única, racional y humana que es. Siguiendo el orden de los efectos por las causas defendido en los *Principios*, Descartes señala como verdad innata y evidente que “la principal perfección del hombre consiste en tener libre albedrío”.²

¹ A. Kenny, “Descartes on the will”, en R. J. Butler (ed), *Cartesian Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1972, p. 21.

² *Principios*, I, art. 37, p. 42 (A/T, IX-2, 40)

“Sólo la voluntad o libertad del albedrío la siento en mí tan grande, que no concibo idea de otra más amplia y extensa: de suerte que es ella principalmente la que me hace saber que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios.”¹

Admitir una perfección como la libertad de la voluntad enfrenta a Descartes con la teología jansenista que defendía, por el contrario, la naturaleza corrupta del ser humano por el pecado original. En Descartes la libertad de la voluntad tiene importantes dimensiones. La voluntad es la fuerza activa y no pasiva del alma, por ello la más grande e infinita. Pero también es fuente de males y yerros cuando no se la conduce adecuadamente. “En este mal uso del libre albedrío está, pues, la privación que constituye la forma del error.”² El error reside en la acción o en el uso de la libertad: —“nuestros errores son defectos de nuestra forma de obrar y no de nuestra naturaleza—”.³ La naturaleza amplia y libre de la voluntad puede llevar al sujeto por buenos senderos como también por caminos equivocados. Por encima del riesgo de equivocación a que puede conducir el mal uso de la libertad Descartes destaca su perfección.⁴

En las *Meditaciones* Descartes plantea el problema del error debido a que la voluntad siendo más amplia que el entendimiento, se apresura a asentir sobre las cosas que aún no ha percibido con claridad. “El alcance de nuestra voluntad es superior al del entendimiento

¹ *Meditaciones*, IV, p. 123 (A/T, IX-1, 45)

² *Meditaciones*, IV, p. 125 (A/T, IX-1, 47-48)

³ *Principios*, I, art. 38, p. 43 (A/T, IX-2, 41). “Verdad es que siempre que cometemos una falta, hay defecto en nuestra forma de actuar o en el uso que hacemos de nuestra libertad; pero, por tal razón, no existe defecto en nuestra naturaleza pues es siempre la misma, sean nuestros juicios verdaderos o falsos.” *Principios*, I, art. 38, p. 43 (A/T, IX-2, 41)

⁴ “No debo tampoco quejarme de que Dios concurra conmigo a formar los actos de esa voluntad, es decir, los juicios engañosos que yo hago, pues los tales actos son por completo verdaderos y absolutamente buenos, en cuanto que dependen de Dios; y, en cierto modo, hay en mi naturaleza más perfección por poderlos formar, que si no pudiera hacerlo.” *Meditaciones*, IV, p. 125 (A/T, IX-1, 48)

y de ello proceden nuestros errores.”¹ Descartes también menciona la situación no menos halagüeña de estar en una posición de indiferencia respecto al uso de la libertad. Cuando no existen razones con la fuerza suficiente para abrazar una opinión se es indiferente; “de donde se sigue que soy indiferente por completo a afirmarlo o negarlo, o hasta abstenerme de formular juicio.”² Descartes sostiene que la libertad de indiferencia se extiende a todas aquellas cosas de las que el intelecto no posee un conocimiento claro.³ Al no existir esta claridad la indiferencia permanece. Por ello advierte que cuanto más indiferencia hay para pronunciarse la libertad es menos perfecta. La indiferencia sólo puede ser el grado más bajo de la libertad.

“De suerte que esa indiferencia que siento, cuando ninguna razón me arrastra, por su peso, hacia uno u otro lado, es el grado inferior de la libertad y más denota defecto en el conocimiento que perfección en la voluntad; pues si siempre tuviéramos un conocimiento claro de lo que es verdadero y bueno, nunca sería laboriosa la deliberación acerca del juicio o elección que habríamos de tomar, y por ende, seríamos del todo libres, sin ser nunca indiferentes.”⁴

4.2. La libertad y el conocimiento

Pero el sujeto tiene el poder para determinarse y dejar la indiferencia porque la libertad humana es autodeterminación por el conocimiento. Dice Descartes a Mesland que “me dirijo tanto más libremente a algo cuanto más numerosas son las razones que me impulsan,

¹ “El alcance de nuestra voluntad es superior al del entendimiento y de ello proceden nuestros errores.” *Principios*, I, art. 35, p. 42 (A/T, IX-2, 40)

² *Meditaciones*, IV, p. 124 (A/T, IX-1, 47)

³ *Meditaciones*, IV, p. 124 (A/T, IX-1, 47)

⁴ *Meditaciones*, IV, pp. 123-124 (A/T, IX-1, 46)

porque es cierto que nuestra voluntad se mueve con mayor facilidad e ímpetu.”¹ Las cartas a Mesland nuevamente hacen eco de esta tesis de las *Meditaciones*: —identificar la indiferencia con el grado más bajo de la libertad.

“La indiferencia significa propiamente aquel estado en que se halla la voluntad cuando no la impulsa hacia un lado más que a otro ninguna percepción de lo verdadero o lo bueno, y así la tomé cuando escribí que es el grado más ínfimo de la libertad con que nos determinamos a las cosas que nos son indiferentes.”²

Descartes está lejos de pensar una libertad sin determinación; una especie de poder contracausal y absoluto. Algunos intérpretes han identificado la libertad cartesiana con la libertad de indiferencia, en el sentido de poder pasar por encima de las leyes deterministas del mundo físico. Lo que no es así. Por el contrario, el reconocimiento del saber objetivo de las cosas determina en gran medida la racionalidad de la acción.

En su análisis de las pasiones Descartes ha demostrado que para operar sobre ellas hay que conocerlas primero; de esta manera se adoptará la estrategia adecuada que permita controlarlas. Cambiar la asociación primigenia que se da entre los pensamientos y las reacciones fisiológicas del cuerpo no depende de la voluntad sola sino del ejercitamiento práctico. Por ello esa indiferencia que se experimenta cuando ninguna razón empuja a una parte más que a otra, es para Descartes el grado más bajo de la libertad.³ La libertad más

¹ A Mesland, 9 de febrero de 1645, p. 429 (A/T, IV, 172-175). También dice Descartes a Mesland en otra carta, que únicamente los hombres poseen una potencia positiva para determinarse que no tienen los animales. “En éstos es una pura negación el no estar forzados ni constreñidos.” A Mesland, 2 de mayo de 1644, p. 424 (A/T, IV, 117)

² A Mesland, 9 de febrero de 1645, p. 428 (A/T, IV, 172-175)

³ Al respecto Cottingham señala que Leibniz y Spinoza interpretaron mal el concepto cartesiano de libertad de la voluntad, al identificarlo como mero poder irrestricto e ilimitado. Que por su naturaleza Descartes la haya equiparado con la voluntad divina, podría haber sugerido la idea de una concepción contracausal de la voluntad. También las connotaciones entonces en uso sobre el concepto “libertad de indiferencia” de sus

alta sólo puede entenderse como la autodeterminación que el sujeto alcanza gracias a sus juicios racionalmente formados. En este sentido convenimos con Cottingham, en que la libertad cartesiana sólo puede comprenderse como “el espontáneo asentimiento irresistiblemente determinado por la percepción clara y distinta del intelecto.”¹ Por tanto, se es más libre cuando se lleva a cabo algo cuya verdad o bien se conoce, que cuando se es indiferente. La indiferencia estaría reflejando el defecto de la irresolución que tanto condena Descartes. Por tal razón para el filósofo no puede haber libertad de indiferencia cuando se asiente a una verdad claramente conocida. A la luz de la verdad o del bien es imposible no juzgar ni obrar bien.

“Pues para ser libre, no es necesario ser indiferente a la elección de uno u otro de los dos contrarios, sino que, cuanto más propendo a uno de ellos, sea porque conozco con evidencia que el bien y la verdad están en él, o porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento, tanto más libremente lo elijo y abrazo.”²

partidarios, que creían en el poder de elección autónomo y soberano de la voluntad haya contribuido también a interpretar la libertad cartesiana de manera irrestricta. J. Cottingham, “The intellect, the will, and the passions: Spinoza’s critique of Descartes”, *Journal of the history of philosophy*, 26, 1988, pp. 250-252. “Spinoza’s comments do seem to be a good argument against the existence of the kind of pure libertarian free will conceived of by some philosophers (e. g., some existentialists). In such a situation of equilibrium, a pure exercise of will, *ex nihilo*, would not seem to be a rational *decision* at all. Yet once again, if this is supposed to constitute a decisive critique of the Cartesian account of free action, it seem to miss the target. For although Descartes does allow that we have the power to exercise the will in cases of indifference, he is, as we have seen, very far from holding up such a defective and arbitrary decision, taken in absence of clearly perceived reasons on one side or the other, as a paradigm of human freedom. True freedom, for Descartes, is to be achieved first by rational reflection which leads to the complete suspension of judgment, and then by the search for a perception which is so clear and distinct that the two proposed alternatives cease, and cease dramatically, to be equally attractive: the equilibrium is shattered and one of the two alternatives simply compels our assent.” J. Cottingham, *Op. cit.*, p. 254.

¹ “Cartesian freedom here is certainly not an absolute contra-casual power. On the contrary, it is the spontaneous assent that is irresistibly determined by the clear and distinct perception of the intellect.” J. Cottingham, “The intellect, the will, and the passions: Spinoza’s critique of Descartes”, *Journal of the history of philosophy*, 26, 1988, pp. 251-252. Esta opinión es también compartida por Alquié, quien define la libertad cartesiana como “liberté éclairée” por el conocimiento de la verdad y del bien.” F. Alquié, “Selección de textos y notas” de R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Garnier, París, 1967, II, p. 461.

² *Meditaciones*, IV, p. 123 (A/T, IX-1, 46)

En tal sentido dice Descartes que la gracia no obstaculiza su libertad sino que la aumenta, pues asiente a la evidencia de sus razones. “En efecto la iluminación puede venir de la razón natural o de la gracia”.¹ Descartes examina la libertad para seguir el bien o el mal dentro de los “límites de la filosofía natural”.² Coincidirá, aunque no por razones teológicas, con la doctrina ordinaria de la escuela, según se lo hace ver a Mersenne.

*“Voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu) la voluntad no se dirige hacia el mal sino en cuanto el entendimiento se lo representa bajo alguna razón de bien) de donde procede este dicho: omnis peccans est ignorans) todo el que peca es ignorante); de manera que si el entendimiento no representará jamás a la voluntad como bien, nada que en realidad no lo fuera, no podría fallar en su elección.”*³

4.3. La opción de rechazar el bien

Descartes reafirma ante Mesland su postura racional de que, de una mayor luz en el entendimiento se sigue la mayor inclinación en la voluntad: “viendo muy claramente que una cosa nos es propia, es difícil, e incluso creo imposible, mientras se permanezca en este pensamiento, detener el curso de nuestro deseo.”⁴ Descartes se sostiene en esta tesis fundamental: —que la voluntad se autodetermina más fácilmente cuando la ilumina el conocimiento—. Menciona el caso límite del uso de la libertad: —en que no necesariamente se actúa en concordancia con lo que la razón juzga que está bien; aún con conocimiento de causa se elige otro camino—. Se trata de la capacidad para actuar

¹ F. Alquié, “Selección de textos y notas” de R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Garnier, París, 1967, II, p. 461.

² A Mesland, 2 de mayo de 1644 (A/T, IV, 117)

³ A Mersenne, fines de mayo de 1637, p. 360 (A/T, I, 366)

⁴ A Mesland, 2 de mayo de 1644, pp. 123-124 (A/T, IV, 116)

contraviniendo incluso la verdad; lo que Kenny califica como “libertad de perversión”, para distinguirla de la otra clase de indiferencia que tiene que ver sólo con “el balance de las razones”.¹

En efecto la “libertad de perversión”, como apunta Kenny, es una postura legítima que se sigue de la naturaleza infinita de la voluntad. Se es libre de hacer algo sólo si se cuenta con el poder para no hacerlo. “No puedo quejarme tampoco de que Dios no me haya dado un libre albedrío o una voluntad bastante amplia y perfecta, puesto que la siento tan amplia y extensa, que no la veo encerrada en ningunos límites.”² Es la concepción primaria y amplia de la libertad. Pero, incluso el caso extremo de libertad absoluta que atentaría contra la verdad y la causalidad, no tiene cabida en la teoría moral de Descartes. Él desecha inmediatamente esta posibilidad. Sólo la admite en términos absolutos, para hacer manifiesta la amplitud y grandeza de la voluntad. Pero para propósitos morales, el individuo no puede dejar de ejecutar aquello que su razón ha juzgado ser lo mejor.

“Pero quizá otros entienden por indiferencia la facultad positiva de determinarse a cualquiera de los dos contrarios, por ejemplo, a perseguir o huir, afirmar o negar. Pero no negué que esta facultad positiva existe en la voluntad. Antes bien, pienso que existe no sólo en relación a aquellos actos a los que no la impulsa hacia una parte más que a otra ninguna razón evidente, sino también en relación a todos los demás; de tal modo que cuando una razón muy evidente nos mueve hacia un lado, aunque, hablando moralmente, apenas podamos dirigirnos hacia el contrario, sin embargo, hablando absolutamente, podemos hacerlo. Pues siempre nos está permitido apartarnos de la persecución de un bien claramente conocido, o de

¹ A. Kenny, *Op. cit.*, p. 28.

² *Meditaciones*, IV, p. 123 (A/T, IX-1, 45)

admitir una verdad clara únicamente, con tal de que pensemos que es bueno atestiguar mediante esto la libertad de nuestro arbitrio.”¹

Por tanto, la verdad y el bien se imponen al error y a la libertad de indiferencia. La libertad para seguir el bien no puede contravenir las leyes de la verdad y de la razón. En este sentido estamos de acuerdo con Kenny en admitir una unidad en la idea de libertad que sostiene Descartes.²

“Es cierto que nunca tomaremos lo falso por lo verdadero si sólo juzgamos acerca de lo que percibimos clara y distintamente, pues no siendo Dios engañador, la facultad de conocer que Él nos ha dado no podría fallar, al igual que tampoco la facultad de desear cuando no pretendemos que alcance más allá de lo que conocemos. Y aun cuando esta verdad no hubiera sido demostrada, estamos inclinados en modo tal a asentir a las cosas de las que nos apercibimos manifiestamente, que no podríamos dudar de ellas mientras así nos apercibiéramos.”³

En estos desarrollos cartesianos encontramos que la libertad racional es lo que fundamenta y define la naturaleza del buen uso de la voluntad; en consecuencia el ejercicio de la virtud. Es imposible no seguir el camino una vez que se vislumbra con claridad y distinción. Por ello la decisión de obrar del mejor modo posible vincula al individuo de forma inexorable con el obrar correcto. Por esta razón no se trata de una

¹ A Mesland, 9 de febrero de 1645, p. 428. (A/T, IV, 172-175)

² “The doctrine of the *Meditations*, the *Principles* and the letters is all of a piece. I see no reason for thinking that at the age of forty-nine Descartes underwent a spectacular conversion from rationalism to existentialism.” A. Kenny, *Op. cit.*, p. 31. Contra esta postura unitaria y evolutiva está la de Alquié, quien piensa que no asentir a la evidencia rompe con la continuidad de los planteamientos cartesianos. Consúltase A. Kenny, *Op. cit.*, p. 25; y F. Alquié, el capítulo “la liberté humaine”, en *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, PUF, París, 1966.

³ *Principios*, I, art. 43, pp. 46-47 (A/T, IX-2, 43)

decisión arbitraria y particular, sino de la autodeterminación que el sujeto alcanza gracias a sus juicios racionalmente formados. La resolución de obrar bien es una de las propuestas importantes de la teoría moral de Descartes que, como él mismo reconocía se trata de la puesta en marcha de un nuevo concepto de virtud. La libertad para seguir el bien está en la naturaleza de todo ser racional. Con ello Descartes pisa terreno firme en la moral. Algunos intérpretes reconocen la significación que tiene el concepto cartesiano de virtud para la fundamentación de una teoría del obrar; y con ello la inserción de la propuesta cartesiana en los debates sobre ética.¹

5. La máxima de actuar del mejor modo posible

Sin embargo, la voluntad de obrar bien que mana de la naturaleza racional del individuo comporta dificultades en su aplicación. La primera tiene que ver con el conocimiento mismo. La acción virtuosa exige de la voluntad que esté iluminada por el conocimiento, pero en la vida práctica sólo se admiten grados de certeza de la verdad. Por tanto, no deja de preocupar el problema de que no se tiene siempre la fortuna de poseer un conocimiento completo y perfecto del bien que ilumine el obrar. En consecuencia —y como objeta Isabel— la acción virtuosa podría estar errada. La segunda dificultad concierne a la naturaleza del entendimiento. Descartes admite que los entendimientos de los sujetos son desiguales; en consecuencia también su conocimiento del bien y su práctica. Por ello —dice Gagnon— que sólo los más capaces estarían en condiciones de alcanzar esta sabiduría. “La virtud sólo es un asunto de razón para el hombre dotado de un

¹ Al respecto Malo destaca la importancia y el lugar que tienen las reflexiones de Descartes, a saber, su inserción en el debate actual entre ética teleológica y deontológica. En tal sentido, Descartes participa “como exponente de la ética del “deber”, pues la evidencia con que se presenta a la razón un determinado modo de actuar lo vincula, es decir, lo obliga, lo mismo que también queda vinculado por la elección inicial de obrar siempre del mejor modo posible.” A. Malo, *Op. cit.*, p. 42.

entendimiento superior y bien educado, pero se convierte en un asunto de voluntad en el individuo que no está bien formado o de una inteligencia sólo mediana.”¹ Para Gagnon esta dificultad impide concebir una concepción unitaria de la virtud como la pretende Descartes: “una virtud perfecta que proceda de un conocimiento perfecto del bien, virtud una e indivisible en especie.”²

Respecto a la primera dificultad, Descartes señala que la sabiduría perfecta está reservada a Dios. Pero, aunque se carezca de un conocimiento completo de los asuntos prácticos, ello no mengua su verdad ya que el bien que persigue el sujeto tiene para él una perfección y utilidad. Por esta razón lo busca, y si bien está expuesto a errar cuando sus juicios son falsos, también es cierto que puede redimirse; cuenta con el conocimiento y la capacidad para descubrir el valor y perfección auténticos de estos bienes, si dirige apropiadamente la razón y su voluntad. Como podemos apreciar Descartes está situado en el orden de la vida práctica. Y, precisamente por ello, porque la vida es peculiar y compleja es preciso el ejercicio reflexivo y práctico de la razón que ayudará a evaluar en qué medida cada deseo y bien contribuye a la perfección y felicidad. Por tanto, la razón es importante para descubrir la diferencia que existe “entre las resoluciones que proceden de una falsa opinión y las que sólo se apoyan en el conocimiento de la verdad”³. De esta forma el uso recto de la razón impide que la virtud pueda ser falsa. La grandeza del individuo está en su capacidad racional que le permite buscar su bien; lo que contrasta con la concepción jansenista que reconocía al hombre miserable e inhabilitado⁴ para perseguir sus propios fines.

¹ M. Gagnon, “Le rôle de la raison dans la morale cartésienne”, *Laval Théologique et Philosophique*, 25, 1969, p. 284.

² “Étant donné qu’il admet l’impossibilité d’une science infinie, seule capable de rendre certains de nos jugements pratiques, Descartes ne peut plus affirmer l’existence d’une vertu parfaite procédant d’une connaissance parfaite du bien, vertu une et indivisible en espèce.” M. Gagnon *Op. cit.*, p. 300.

³ *Pasiones*, I, art. 49, p. 126 (A/T, XI, 368)

⁴ “La grandeur humaine, anéantie effectivement de façon radicale depuis le péché originel, n’existe plus qu’à l’état de trace, ou plutôt de manque douloureux; l’excellence de l’homme, viciée jusque dans son principe, ne se manifeste que dans le sentiment qu’il a de sa déchéance.” P. Bénichou, *Op. cit.*, p. 120.

En el caso de la segunda dificultad Descartes sostiene que, pese a la desigualdad de los entendimientos, lo importante del ingenio o buen sentido es saber aplicarlo bien. El peso que Descartes confiere a la educación para rehacer a los individuos en sus ideas y emociones se fortalece en sus escritos. Todos los sujetos —hombres y mujeres¹, sin importar su riqueza ni condición social, como tampoco su inteligencia—, pueden ser capaces de vivir virtuosamente y ser felices, “incluso ser muy gratos a los ojos de Dios en razón de su virtud”.

“No obstante, de la misma forma en que un vaso pequeño puede estar tan colmado como uno mayor aunque contenga menos líquido, de la misma forma, considerando que el contenido de cada uno de ellos es la plenitud y la consumación de sus deseos conformados a las normas de la razón, tengo la certidumbre de que los más pobres o más dejados de la mano de la fortuna o de la naturaleza pueden sentir tan acabado contento y tanta satisfacción como los demás, aunque no disfruten de tantos bienes.”²

¹ Es tan reconfortante encontrar en esta época un filósofo que reconozca la capacidad intelectual de la mujer para cultivar la filosofía y las ciencias. La alta estima que Descartes sentía hacia sus interlocutoras Cristina de Suecia e Isabel de Bohemia por su inteligencia y sabiduría, le confirmaba que el buen sentido y la virtud se encuentran de manera indistinta en hombres y mujeres. Esto lo hace un claro pionero del movimiento feminista que se desarrollará siglos después. En una carta a Chanut Descartes se expresa así de Isabel: “Y no me habría atrevido a creer ni la mitad de lo que me cuentan si no hubiera visto, por experiencia, en la princesa a quien dediqué mis *Principios de la Filosofía*, que no es preciso que las personas de alta cuna, sean del sexo que sean, tengan muchos años para poder superar cumplidamente en erudición y en méritos a los demás hombres.” A Chanut, 1 de noviembre de 1646, p. 229 (A/T, IV, 536). Y las palabras de encomio en la epístola de sus *Principios*: “Ninguna otra persona, conocida por mí, ha comprendido en general y tan adecuadamente cuanto hay en mis escritos; es más, algunas de las cuestiones tratadas son consideradas como muy oscuras por los espíritus más capacitados y más doctos. Además me percaté que casi todos los que conciben con facilidad los asuntos propios de las matemáticas, no comprenden las cuestiones propias de la metafísica; y al contrario, quienes cultivan con facilidad éstas, no siguen con facilidad las propias de las matemáticas. Así pues, puedo decir que no he conocido a otra persona que siguiera con igual facilidad las unas y las otras y, por tal razón, estoy asistido de razón para estimar incomparable vuestra capacidad.” Epístola dedicatoria de los *Principios*, pp. 5-6 (A/T, IX-2, 22-23)

² A Isabel, 4 de agosto de 1645, p. 81 (A/T, IV, 264-265)

Tampoco se requiere poseer abundancia de bienes o, incluso ser agraciado físicamente. Incluso la persona mutilada —que para Descartes conserva su unidad e integridad como persona gracias al compuesto que juntos forman su alma con su cuerpo—, puede ser igualmente virtuosa y feliz. El único impedimento al libre desarrollo de la voluntad sería la cancelación misma de la facultad de juzgar, del buen sentido. “Pero no podemos responder por completo de nosotros mismos más que en tanto en cuanto somos dueños de nuestras personas, y es preferible perder la vida que el uso de la razón.”¹ Todo individuo va en pos de su bien cuando lo conoce salvo que se crucen por su camino la tiranía de los prejuicios, la ignorancia o la enfermedad.² No en balde la conservación de la salud y, por tanto, la medicina, son importantes para hacer más hábiles y sabios a los hombres. Debido a todos estos factores Descartes afirma que existe una gradación en la posesión de la virtud. Todo individuo es capaz de hacerse virtuoso en la medida de sus posibilidades.³ Por lo tanto, no

¹ A Isabel, 1 de septiembre de 1645, p. 95 (A/T, IV, 282)

² Descartes concede razón a Isabel en sus objeciones: “puesto que existen enfermedades que privan por completo de la capacidad de razonar y, por consiguiente, de la de gozar de una satisfacción razonable; y hay otras que debilitan las fuerzas e impiden que sigamos esas máximas fruto del sentido común, predisponiendo al hombre más moderado a dejarse arrastrar por las pasiones y entorpeciendo su capacidad para habérselas con los accidentes de la fortuna, que requieren soluciones prontas.” Isabel a Descartes, 16 de agosto de 1645, pp. 84-85 (A/T, IV, 269)

³ Al respecto, Descartes reconoce que ayuda bastante el tener las condiciones materiales adecuadas: la salud, algunos bienes o el estar dotado de un buen entendimiento. “Pues no cabe duda de que todo hombre bien nacido que no padezca enfermedad ni carezca de nada y sea tan virtuoso como otro, pobre, enfermo y contrahecho, puede gozar de un contento más perfecto.” A Isabel, 4 de agosto de 1645, p. 81 (A/T, IV, 264). También: “En cuanto a las demás indisposiciones, que no turban por completo el sentido, sino que alteran nada más los humores y nos predisponen de forma extraordinaria a la tristeza o a la ira, o a cualquier otra pasión, cierto es que atribulan, pero es posible sobreponerse a ellas e incluso procuran al alma una satisfacción tanto más grande cuanto que ha sido más dificultoso vencerlas. Y lo mismo opino de cuantas trabas puedan llegar desde fuera, como, por ejemplo, la gloria de una alta cuna, los halagos de la corte, las adversidades de la fortuna; y también las grandes venturas, que suelen estorbar más el desempeño del papel de filósofo de lo que lo estorban las adversidades. Podemos decir, en fin, de forma general, que no hay cosa que pueda privarnos por completo de los medios para ser felices siempre y cuando no nos turbe la razón.” A Isabel, 1 de septiembre de 1645, pp. 95-96 (A/T, IV, 282-283)

es por la calidad del entendimiento que se puede alabar o censurar¹ sino sólo por el buen uso que se da a la voluntad. En este sentido y como dice Rodis-Lewis, la moral cartesiana se contenta con actuar del mejor modo posible, pero se contenta en un sentido fuerte del término —que en la desigualdad misma cada cual puede alcanzar la plenitud plena—. ² Descartes cifra el valor de toda persona en aquello que la iguala con las demás y no en lo que la distingue o separa. En consecuencia, el buen uso de la voluntad o libertad es lo que da consistencia y valía al acto moral. Malo afirma que “antes que Kant, Descartes subraya la importancia de la buena voluntad, pues según él allí está el verdadero constitutivo formal del valor moral”. ³

En consecuencia tenemos que la virtud es el principio unificador de los actos. Descartes es congruente con su planteamiento moral inicial de ofrecer una teoría moral unitaria. El buen uso de la voluntad libre e individual es el principio racional autofundado que guía la conducta moral. En este sentido la religión tampoco es fundamento de la moralidad, sin que ello impida que el sujeto pueda perfectamente decidir como lo mejor, acatar los distintos lazos confesionales; y, en ese orden, también las costumbres, los lazos familiares o del Estado. Por ello son las reglas de su correspondencia moral y no las verdades trascendentes de la religión a las que recurre Descartes, por ser aquéllas necesarias y suficientes —como bien dice Gilson— para conducir al hombre al Soberano bien y, en consecuencia a la perfecta beatitud o felicidad. ⁴

¹ *Principios*, I, art. 37, p. 42 (A/T, IX-2, 40)

² G. Rodis-Lewis, “Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes”, en *Cahiers de Royaumont*, II, Descartes, Les Éditions de Minuit, París, 1957, p. 227.

³ A. Malo, *Op. cit.*, p. 44.

⁴ E. Gilson, *Discours de la méthode (Texte et commentaire)*, Vrin, París, 1947, p. 231.

La virtud se ejerce en todas las esferas de la vida ordinaria: ayuda a regular los deseos y los bienes; también permite una mejor evaluación de las costumbres y las creencias. La virtud cartesiana es unitaria en este sentido. Sin embargo no puede servir como un concepto universal del obrar. La racionalidad de la virtud cartesiana está sustentada en los requerimientos de la voluntad individual. Hacer buen uso de la voluntad o libertad lo que quiere decir es que el individuo resuelve conducirse por lo que su razón ha decidido ser lo mejor o más conveniente. Y esto exige del sujeto su mayor esfuerzo, para no dejar de hacer todo lo que está a su alcance y conformar sus actos a la luz del conocimiento que posee y que deberá seguir incrementando. Por tanto, la propuesta moral de Descartes concierne al individuo que día a día intenta ordenar sus actos y dotarlos de un sentido apropiado. Por ello la razón se apoya también en las experiencias de la vida cotidiana: — tanto las que conciernen a la naturaleza compuesta del alma y el cuerpo, como las que atañen moral y socialmente, y que exigen el mayor y más rápido pronunciamiento—. De esta manera el individuo virtuoso, armado de la luz del conocimiento que posee y con la voluntad firme para realizar la verdad y el bien que conoce, se encauza de manera gradual a la conquista de la sabiduría. Así se comprende que en este contexto de la vida práctica lo que importa es que el sujeto se sienta satisfecho de haber obrado virtuosamente, esto es, de haber juzgado siempre lo mejor.

“Tampoco es necesario que nuestra razón no yerre nunca. Basta con que nuestra conciencia nos de testimonio de que nunca hemos carecido ni de resuelta firmeza ni de virtud para llevar a cabo todo cuanto nos ha parecido lo mejor. Y así es como basta con la virtud sola para alcanzar contento en esta vida.”¹

De ello resulta que es valioso actuar virtuosamente, del mejor modo posible, en un mundo que se presenta siempre incierto y variable, siendo suficiente que la conciencia testimonie

¹ A Isabel, 4 de agosto de 1645, pp. 82-83 (A/T, IV, 266-267)

que se ha hecho todo el esfuerzo por conocer y actuar del mejor modo posible. Dice Descartes al final de las *Pasiones*:

“Pues cualquiera que haya vivido de tal modo que su conciencia nunca pueda reprocharle que haya dejado de hacer lo que creía mejor (que es lo que llamo aquí seguir la virtud), recibe una satisfacción que es tan poderosa para hacerle feliz, que los más violentos efectos de las pasiones nunca tienen poder suficiente como para turbar la tranquilidad de su alma.”¹

Malo subraya que Descartes no aporta un criterio objetivo que permita discernir entre verdadera y falsa autoperfección. “La bondad o maldad del acto no deriva de su cualidad objetiva, sino de la dependencia o no de la voluntad de obrar siempre del mejor modo posible.”² Lo más importante para Descartes es que, si se ha hecho buen uso de la voluntad ello basta y exenta de toda responsabilidad y culpa. Dice a Cristina de Suecia que “sólo hay motivo para recompensar o castigar lo que de la voluntad depende.”³ También que, “y aunque puede suceder que hagamos algo malo, tendremos, no obstante la seguridad de haber hecho lo que debíamos.”⁴ Por tal razón algunos intérpretes han calificado la moral cartesiana de ser una moral que atiende más a la intención de obrar bien que al hecho de que ese obrar sea también bueno.

¹ *Pasiones*, II, art. 148, pp. 221-222 (A/T, XI, 442)

² A. Malo, *Op. cit.*, p. 40.

³ A Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, p. 256 (A/T, V, 84). Dice Morgan: “The focus of virtue, as well as its accompanying contentment, has been removed from the results of one’s actions and placed upon one’s inner states. Hence, perfect knowledge of all contingencies and of the comparative value of all possible sources of contentment is not a requirement of the virtuous life.” *Op. cit.*, p. 117.

⁴ A Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, p. 256 (A/T, V, 84)

La voluntad individual es preeminente en la moral cartesiana, pero también es cierto que la búsqueda del bien personal a través del acto virtuoso no permanece confinada al individuo solitario, sino que se extiende a los demás. En el *Discurso* y los *Principios*, Descartes afirma que hay que procurar siempre el bienestar común. En las *Pasiones* y en la correspondencia moral, el filósofo concreta esta actitud filántropa y mira a los otros a través de la virtud de la generosidad.

6. El individuo y los otros

Isabel objeta a Descartes que el buen uso de la voluntad individual, libre y racional pueda resolver los problemas de la vida cotidiana; particularmente los que resultan de las relaciones de unos con otros. Medir el mérito propio y el de los demás es un tema recurrente e importante de la correspondencia entre ambos. Ella pregunta: ¿cuáles bienes debemos preferir: los que nos benefician de manera individual, o los que procuran más el interés del prójimo? ¿Cómo evaluar esta inclinación?

“Para medir el contento a tenor de la perfección que lo provoca, habría que ver con claridad el valor de cada una de esas perfecciones y saber si hay que preferir las que sólo redundan en nosotros o las que nos permiten ser de utilidad para los demás. Pues a quienes practican lo segundo se les atribuye un talante excesivamente pendiente del prójimo, y de los primeros se opina que sólo viven para sí. Y, no obstante, todos ellos sustentan su inclinación en razones suficientemente fuertes para perseverar en ella toda la vida.”¹

¹ Isabel a Descartes, 13 de septiembre de 1645, p. 101 (A/T, IV, 289)

Esto toca un nervio de la filosofía moral de Descartes: la relación que existe entre el individuo y los demás. Esta preocupación de Isabel es importante pues incide en el carácter objetivo que tienen las propias perfecciones.

“¿Qué norma podremos aplicar para comparar cosas que no conocemos por igual, como son nuestro propio mérito y el de aquéllos con los que vivimos? Un carácter arrogante inclinará siempre la balanza de su parte; y uno modesto se estimará en menos de lo que vale.”¹

De modo que la respuesta que Isabel consigue de Descartes ayuda a conocer la concepción de virtud del filósofo dentro del marco de lo social al que Isabel le lleva constantemente, con el propósito que el filósofo extienda sus reflexiones morales al mundo de los otros. Entre las pasiones que tienen que ver con la estima, la de la “generosidad” es de capital importancia en el sentido que permite contestar a la pregunta de Isabel, acerca de la justicia de los méritos personales. Descartes responderá a Isabel que las almas grandes (generosas, en las *Pasiones*) saben apreciarse en su justo valor.

En la tercera parte de las *Pasiones* Descartes estudia las pasiones que tienen que ver con el valor del mérito personal, la estima, el desprecio, lo que puede considerarse justo, etc. Propone otro criterio para clasificar las pasiones de carácter moral. Como dice Alquié, se trata ahora de la verdad y el error del juicio.² La generosidad va a descansar en un juicio verdadero.¹

¹ De Isabel a Descartes, 30 de septiembre de 1645, p. 109 (A/T, IV, 303)

² La riqueza de la afectividad cartesiana se pone una vez más de relieve. El amplio campo cognitivo de las pasiones no ha sido lo suficientemente valorado. Como bien señala Brown “To many Descartes is a crude reductionist. Cartesian passions are perceived as brute “non-cognitive” bodily processes, “mere feelings” or the rush of animal spirits to the brain. All of these are false characterizations of Descartes’ notion of a passion but the general antipathy towards reductionism has, as a result, put the “Cartesian” approach to the emotions

in the outfield of recent debates.” D. Brown, “The rationality of cartesian passions”, *Emotions and choice from Boethius to Descartes*, Kluwer Academic Publishers, Amsterdam, 2002, p. 260.

¹ F. Alquié, “Selección de textos y notas” de R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Garnier, París, 1967-1968, vol. III, pp. 1067-1068.

V. Moral y metafísica

1. La virtud de la generosidad

El desarrollo y perfección del libre albedrío desemboca en la generosidad de espíritu. Descartes ha llamado a esta virtud con el nombre de generosidad para significar la nobleza y fortaleza de las almas fuertes, en oposición a las almas bajas y débiles que son esclavas de sus pasiones, y hacen depender su contento de las condiciones de la fortuna. El tratado de las *Pasiones* en su tercera y última parte está centrado en las expectativas de alcanzar este ideal superior, “que hace que un hombre se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse”¹. En esto se distingue “la verdadera generosidad”² de otras clases de estima: como la de los orgullosos que se estiman a sí mismos por alguna otra causa. Por ello sólo tienen un orgullo “que es siempre muy vicioso, aunque lo sea tanto más cuanto más injusta es la causa por la que uno se estima.”³ La persona generosa sabe que la única cosa por la cual puede legítimamente estimarse es por su buena voluntad.

Además, la persona generosa reconoce que las demás personas poseen también esta buena voluntad y pueden utilizarla bien hasta alcanzar la perfección de virtud de que son capaces. Es decir, que la persona generosa aplica a los demás el mismo rasero que se aplica a sí misma. Por ello muestra siempre una “humildad virtuosa”⁴ que le permite reconocer sus

¹ *Pasiones*, III, art. 153, pp 226-227 (A/T, XI, 446)

² “De este modo creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse, consiste únicamente, por un lado, en que conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo porque la utilice mal; y, por otro lado, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud.” *Pasiones*, III, art. 153, pp. 226-227 (A/T, XI, 446)

³ *Pasiones*, III, art. 157, p. 230 (A/T, XI, 448)

⁴ *Pasiones*, III, art. 155, p. 229 (A/T, XI, 447)

perfecciones como también sus defectos. Cuando ve que los otros cometen errores, tiende a excusarlos más que a censurarlos pues considera que “es más por falta de conocimiento que por falta de buena voluntad por lo que los cometen.”¹ Es decir, que juzga a los sujetos por lo que verdaderamente merece juzgarse, esto es, por el buen uso de su libertad. De esta manera Descartes se pronuncia de manera favorable sobre la condición humana. Todo individuo merece respeto y estima. Como dice Rodis-Lewis, “la generosidad reconoce en todo hombre eso que funda su valor.”² Por ello se comprende que la persona generosa no se prefiera sobre nadie y tampoco se sienta inferior a nadie.

“Por eso nunca menosprecian a nadie; y, aunque vean con frecuencia que los demás cometen fallos que hacen aparecer su debilidad, sin embargo tienen más tendencia a excusarlos que a censurarlos y a creer que es más por falta de conocimiento que por falta de buena voluntad por lo que los cometen. Y del mismo modo que no se creen muy inferiores a quienes tienen más bienes, honores o, incluso, más ingenio, más conocimientos, más belleza o, en general, a quienes les sobrepasan en alguna otra perfección, tampoco creen estar muy por encima de aquellos a los que sobrepasan, porque les parecen muy poco dignas de estima, comparadas con la buena voluntad, por la que únicamente se estiman, y que suponen existir también, o al menos poder existir, en cada uno de los demás hombres.”³

¹ *Pasiones*, III, art. 154, pp. 227-228 (A/T, XI, 446)

² G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, PUF, París, 1962, p. 86. De la misma manera Guenancia subraya refiriéndose al individuo generoso: “Lui, lui seul, fait la distinction, la plus importante de toutes, entre ce qui est véritablement important et ce qui ne l’est pas ou ce qui l’est peu. Il échappe ainsi au fétichisme de la hiérarchie sociale, à ce que Freud appellera “le narcissisme de petites différences”, qui permet à chacun, et à peu de frais, d’estimer ce qu’il possède pour la seule raison que d’autres en sont dépourvus, et de s’estimer d’autant plus qu’il les méprise.” P. Guenancia, *Op. cit.*, pp. 177-178.

³ *Pasiones*, III, art.154, pp. 227-228 (A/T, XI, 446-447)

Desarrollar la generosidad de espíritu significa autoestimarse legítimamente y reconocer la perfección que existe en los demás. Descartes contesta a Isabel que por estas razones son las almas fuertes y generosas las que se inclinan más por el prójimo.¹ Reconocer la verdadera autoestima coloca a la persona en la condición óptima para mirar al otro con respeto y tolerancia. Al respecto Guenancia subraya que un hombre que no comienza por regularse a sí mismo encontrando un equilibrio entre sus juicios y sus deseos, no sabrá regular sus relaciones con el prójimo. “Un hombre que no está contento de sí (lo inverso de un ‘hombre satisfecho’) no entabla relaciones libres con los otros, de estima recíproca, de reconocimiento, pues la inquietud e insatisfacción que le embargan afectan también sus relaciones con el prójimo y lo vuelven receloso, o por el contrario, admirativo, a veces despreciativo y sumiso, pero siempre inconstante.”²

Tratándose de bienes que no están al alcance de todos como —el ingenio, la belleza, las riquezas, los honores—, las personas suelen estimarlos “tanto más cuanto en menos personas se encuentran”³, lo que hace que los orgullosos “traten de rebajar a todos los otros hombres, y, como son esclavos de sus deseos, tienen el alma alterada incesantemente por odio, envidia, celos o ira”.⁴ El individuo generoso en cambio, no se enorgullece de sus méritos cuando se compara con los demás en condiciones desventajosas y desiguales. No

¹ “Y, por lo demás, como obrar en bien del prójimo en lugar de afanarse por sí mismo es acción de las más dignas y estimables, son, en consecuencia, las almas más elevadas las que se sienten más inclinadas a ello y alardean en menor grado de los bienes que poseen. Sólo las almas débiles y bajas se estiman en más de lo que valen y se asemejan a los vasos pequeños, que se llenan con tres gotas.” A Isabel, 6 de octubre de 1645, p. 120 (A/T, IV, 317)

² “Un homme qui n’est pas content de soi (et c’est tout l’inverse d’un ‘homme satisfait’) n’entretient pas avec les autres des relations libres, d’estime réciproque, de reconnaissance, car l’inquiétude et l’insatisfaction qui le travaillent affectent aussi ses rapports avec autrui et le rendent méfiant ou au contraire admiratif, tour à tour méprisant et soumis, mais toujours inconstant.” P. Guenancia, *Op. cit.*, p. 157.

³ *Pasiones*, III, art. 158, p. 232 (A/T, XI, 449)

⁴ *Pasiones*, III, art. 158, p. 232 (A/T, XI, 449)

se siente superior por gozar de privilegios, ser más inteligente o poseer mayores habilidades que los demás. El individuo generoso mide su valor en relación con otros que, como él también hacen buen uso de su libertad. Precisamente uno de los aspectos principales de la sabiduría consiste en “saber de qué forma y por qué causa cada cual debe estimarse o menospreciarse.”¹ El individuo generoso sabe estimarse de manera legítima, puesto que reconoce “que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo porque la utilice mal.”² Por tanto, el generoso tiene control de sí mismo: —en el caso de las pasiones, ha aprendido a servirse de ellas e impedido que lo esclavicen. De la misma manera ha logrado vencer las condiciones adversas como la fortuna; también a no desear lo que está fuera de su alcance y aprovechar al máximo lo que sí está bajo su poder y le pertenece—. “Los que son generosos de esta manera se ven llevados naturalmente a hacer grandes cosas y, sin embargo, a no emprender nada de lo que no se sienten capaces.”³

Por estas razones la generosidad “sirve de remedio contra todos los desarreglos de las pasiones.”⁴ En efecto, la persona generosa consigue un perfecto equilibrio de sus emociones, y por ello tiene, asimismo, todas las virtudes.⁵ “Y, como nada estiman más que el hacer el bien a los otros hombres y menospreciar su propio interés por este motivo, siempre son perfectamente corteses, afables y serviciales con los demás.”⁶ La persona generosa no siente celos ni envidia porque sabe que el bien máspreciado que pueda desear —el buen uso de su libertad— está en su poder alcanzarlo. Tampoco experimenta el odio

¹ *Pasiones*, II, art. 152, p. 225 (A/T, XI, 445)

² *Pasiones*, III, art. 153, pp. 226-227 (A/T, XI, 446)

³ *Pasiones*, III, art. 156, p. 229 (A/T, XI, 447-448)

⁴ *Pasiones*, III, art. 156, p. 229 (A/T, XI, 447)

⁵ Descartes dice en la epístola dedicatoria de los *Principios* que el individuo virtuoso, “sólo en razón de esto (de actuar en cada caso de acuerdo con lo que juzga ser lo mejor) es justo, animoso, moderado y posee todas las otras virtudes, pero unidas entre sí de tal modo que ninguna de ellas sobresale sobre las otras.” pp. 4-5 (A/T, IX-2, 22)

⁶ *Pasiones*, III, art. 156, p. 229 (A/T, XI, 448)

hacia los demás, ni el miedo ni la ira porque “como estiman muy poco todas las cosas que dependen de otro, nunca conceden a sus enemigos la ocasión de reconocer que están ofendidos.”¹ Dice Rodis-Lewis que la generosidad, en tanto que es la virtud perfecta se ejerce en los múltiples acontecimientos de la vida. Por ello la generosidad anima toda la conducta.²

La reflexión sobre el buen uso de la voluntad o libertad que culmina con la virtud de la generosidad, confirma el carácter progresivo de la moral cartesiana que adelantamos al inicio del trabajo. Por lo que podemos considerar la virtud de la generosidad fruto del árbol de la sabiduría. Y se trata de un fruto jugoso. Descartes aporta con su concepto de generosidad —como señala Rodis-Lewis— un criterio para concebir el valor de la persona y la igualdad entre los individuos.³ De esta manera hacemos también nuestra la conclusión de la autora, que la libertad “funda la dignidad de nuestra persona”⁴. La moral de la generosidad tiene el mérito de concebir al individuo como un fin en sí mismo; de traducir su dignidad irrenunciable. En el siglo XVII que comenzaban a cimentarse teorías morales y políticas sobre los derechos del individuo, postular como lo hizo Descartes, el valor incondicional de la libertad de la persona, reviste necesariamente una especial relevancia. Con suma razón Bridoux califica a Descartes de ser “el filósofo de la generosidad”, el padre de las ideas ilustradas: libertad, igualdad y fraternidad”⁵

¹ *Pasiones*, III, art. 156, p. 230 (A/T, XI, 448)

² G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, París, PUF, 1962, p. 86.

³ G. Rodis-Lewis, “Liberté et égalité chez Descartes”, *Archives de Philosophie*, 53, 1990.

⁴ G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, PUF, París, 1962, p. 85.

⁵ “Je crois donc pouvoir dire, sans forcer les textes ni les idées, que la liberté, l’égalité et la fraternité, qui sont comme l’air que nous respirons, sont filles authentiques de la générosité cartésienne.” A. Bridoux, *Bulletin de la société française de philosophie*, 4, 1950, p. 8.

La virtud de la generosidad puede adquirirse. La educación y el adiestramiento desempeñan un papel muy importante para ser sabios y virtuosos. Para lograrlo el sabio se apoya en la ciencia y en el hábito. “Pues amén del conocimiento de la verdad, también precisamos de la costumbre para hallarnos siempre en disposición de juzgar con tino.”¹ Con el conocimiento del alma y el cuerpo se pueden establecer determinadas asociaciones entre las disposiciones corporales y los pensamientos. Y está en poder del sujeto alterar esta correspondencia con objeto de predisponer al alma para que represente y fije el valor que significa estimarse por causas justas. Dice Descartes que “si uno se preocupa a menudo de considerar lo que es el libre albedrío y cuán grandes son las ventajas que provienen de que se tenga una resolución firme de usar bien de él, como también, por otro lado, cuán vanos e inútiles son todos los desvelos que atormentan a los ambiciosos, puede excitarse en uno mismo la pasión, y, en consecuencia, adquirirse la virtud de la generosidad.”²

Además de la ciencia la persona generosa debe tener presente las verdades fundamentales de la metafísica. Veamos en qué sentido la conducta moral se apoya en las ideas de Dios, alma y mundo.

2. Las verdades metafísicas y la valoración de los bienes

La persona generosa hace un uso apropiado de su libertad para orientar sus juicios y actos por el camino del bien. Pero, ¿en qué consiste ese bien? Es importante conocer bajo qué

¹ A Isabel, 15 de septiembre de 1645, p. 107 (A/T, IV, 295)

² *Pasiones*, III, art. 161, p. 237 (A/T, XI, 453-454) Grimaldi afirma que “la generosidad es la pasión de la libertad”. Señala las implicaciones de la doble cara de la generosidad: es virtud pero también es pasión. ¿Cómo puede la generosidad que es virtud liberar al alma de sus pasiones si ella misma es también una pasión? N. Grimaldi, “La générosité chez Descartes: passion et liberté”, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, París, 1988, p. 164.

criterios se juzga la perfección de los bienes para así alcanzarlos. Dice Marshall que Descartes después de haber aportado una ciencia de las pasiones le ha correspondido como moralista, saber qué cambios hay que hacer para orientar las pasiones hacia los bienes que son mejores. A su etapa como físico de las pasiones se une su reflexión como moralista. En la carta del 15 de septiembre de 1645 Descartes enumera un conjunto de verdades que conciernen de manera general a todas las acciones: —son las ideas de Dios, el alma y el mundo. La metafísica funda una jerarquía de perfección ontológica que impregna la moral cartesiana.

“Y es, de entre ellas, la primera y principal que hay un Dios de quien dependen todas las cosas; cuyas perfecciones son infinitas; cuyo poder es inmenso; cuyos decretos son infalibles: pues ese conocimiento nos enseña a recibir y dar por bueno cuanto nos sucede, ya que es Dios quien nos lo envía de forma expresa.

La segunda cosa que hay que conocer es que, puesto que nuestra alma subsiste sin el cuerpo, es su naturaleza mucho más noble que la de éste y capaz de gozar de infinitud de contenidos que no se hallan en esta vida: pues eso nos impide temer la muerte y nos desapega tanto de las cosas del mundo que no miramos sino con desprecio cuanto depende de la fortuna.

También puede sernos de mucha utilidad para lo dicho el juzgar atinadamente las obras de Dios y poseer ese dilatado concepto de la extensión del universo que intento inculcar en el libro tercero de mis *Principios*.”¹

¹ A Isabel, 15 de septiembre de 1645, pp. 103-104 (A/T, IV, 291-292)

Tales verdades constituyen una base de referencia para juzgar de la perfección de los bienes que guían la conducta de la persona virtuosa. A continuación veremos en qué sentido la conducta moral depende o se apoya en aquéllas.

2.1. Libre albedrío y voluntad divina

La tercera y cuarta meditaciones metafísicas exponen que Dios es el autor de las perfecciones que posee el individuo, entre ellas su libre albedrío, la más importante de todas y la que lo semeja a su Creador. El libre albedrío es, por tanto, un principio metafísico que mana directamente de la infinita perfección y bondad divina, y recibe de ella su garantía de verdad. En este contexto aparece la preocupación de Isabel por entender las relaciones entre el libre albedrío y la voluntad divina: un problema importante y recurrente de la correspondencia moral de Descartes. Respecto a la inmutabilidad divina Isabel confiesa encontrar una gran dificultad en concebir el libre albedrío de los individuos dependiente de la ordenación divina.

“La existencia de Dios y de sus atributos puede consolarnos de las desdichas que nos vienen del curso ordinario de la naturaleza y del orden que Dios estableció en ella, como pueden ser que la tormenta nos haga perder los bienes; el aire inficionado, la salud; la muerte, a los amigos. Mas no de las que vienen de los hombres, cuyo albedrío nos parece completamente libre, pues sólo la fe puede persuadirnos de que Dios se ocupa en gobernar las voluntades y determinó la fortuna de cada persona antes de la creación del mundo.”¹

¹ Isabel a Descartes, 30 de septiembre de 1645, p. 108 (A/T, IV, 302)

Pero Dios no sería “soberanamente perfecto” —dice Descartes— “si pudiera suceder cosa alguna en el mundo que no procediera por entero de él.”¹ La complejidad del pensamiento cartesiano es patente. La dificultad de conciliar dos planos ontológicos pone en aprietos la agudeza de Isabel, quien con razón, confiesa encontrar gran dificultad en concebir el albedrío dependiente de la ordenación divina y, sin embargo, libre.² Isabel admite que Dios pueda ser causa de cuantos efectos no dependen del libre albedrío, pero no que lo sea para aquéllos de los que sí dependen. “Que podría serlo es consecuencia de su perfección soberana, es decir, que podría no haber otorgado libre albedrío al hombre; pero puesto que sentimos que lo tenemos, me parece que es contrario al sentido común ver dependencia en sus hechos.”³

Para Descartes el individuo ejerce su libre albedrío y esta libertad no sufre menoscabo alguno por depender de la voluntad divina: “esa independencia, que experimentamos y sentimos en nosotros y basta para que nuestras acciones merezcan alabanza o reprobación, no es incompatible con una dependencia de naturaleza distinta, según la cual todas las cosas están sometidas a Dios”.⁴ Omnipotencia divina y libre albedrío son compatibles en la argumentación cartesiana. Dios es el fundamento creador de todo lo existente, y el hombre, el sujeto que se mueve soberanamente en la realidad que él mismo es capaz de determinar.

¹ “Cierto que sólo la fe puede enseñarnos qué es esa gracia con la que Dios nos eleva hasta una beatitud sobrenatural; pero basta con la filosofía para saber que ni un solo pensamiento podría penetrar en la mente del hombre si Dios no quisiera y si no hubiera querido, desde toda la eternidad, que penetrase.” A Isabel, 6 de octubre de 1645, p. 118 (A/T, IV, 314). Y que “todas las razones que demuestran que existe Dios y es la causa primera e inmutable de todos cuantos efectos no dependen del libre albedrío de los hombres, demuestran también, a lo que me parece, que Dios es asimismo la causa de todos los efectos que dependen de dicho albedrío.” A Isabel, 6 de octubre de 1645, p. 118 (A/T, IV, 313-314)

² Isabel a Descartes, 30 de noviembre de 1645, p. 130 (A/T, IV, 336)

³ Isabel a Descartes, 28 de octubre de 1645, pp. 122-123 (A/T, IV, 323)

⁴ A Isabel, 3 de noviembre de 1645, pp. 126-127 (A/T, IV, 333). Dice Descartes en los Principios que “sería un desatino pensar que hubiésemos sido en algún momento capaces de hacer algo que no hubiese sido previamente ordenado, fácilmente podríamos vernos embarazados por dificultades muy considerables si

El individuo ejerce su libre albedrío en lo que alcanza a conocer y puede hacer. Dice Descartes que “si sólo nos tomamos en cuenta a nosotros mismos, no podemos sino considerarlo independiente; pero si consideramos el poder de Dios, no podemos dejar de creer que todo depende de él y por consiguiente, que no podemos excluir de él nuestro libre albedrío.”¹ Por tanto, no hay rupturas, sino la subsunción del ámbito humano en otro más amplio que lo presupone; cuyos decretos escapan a la comprensión del hombre.

Nuevamente están presentes dos planos antagónicos de la realidad reconciliados en el pensamiento cartesiano: el libre albedrío del sujeto y la voluntad divina coexisten en sus distintos contextos sin perder independencia. Algo similar sucede con el funcionamiento del mundo según sus leyes mecanicistas. En la física cartesiana el mundo una vez echado a andar, sigue su propio curso según las leyes de la materia y el movimiento, pero la justificación de la conservación de cada uno de sus momentos depende de Dios.

Isabel insiste no ver la compatibilidad que existe entre ambos planos. Por ello le pide a Descartes le aclare “la forma en que puede ser distinta la naturaleza de la dependencia de la voluntad y la de su libertad.”² Descartes recurre a una comparación para explicar que cada persona tiene su libre albedrío y que Dios conoce todos estos movimientos.

"Supongamos que un rey ha prohibido los duelos, pero sabe con certeza que dos gentileshombres de su reino, que residen en diferentes ciudades, se hallan enfrentados y tan encorajinados el uno con el otro que, si se encontrasen, nada podría impedir que se batieran; si ese rey, digo, hace a uno de ellos algún encargo para cuyo cumplimiento tiene que ir cierto día a la ciudad en la que vive el otro,

intentásemos poner de acuerdo la libertad de nuestra voluntad con su ordenación si intentásemos comprenderlo.” *Principios*, I, art. 40, pp. 44-45 (A/T, IX-2, 42)

¹ A Isabel, 3 de noviembre de 1645, p. 126 (A/T, IV, 332)

² Isabel a Descartes, 30 de noviembre de 1645, p. 130 (A/T, IV, 336)

sabe muy bien que no dejarán ni de encontrarse ni de batirse y, en consecuencia, de desobedecer su prohibición, pero eso no quiere decir que los obligue a hacerlo; y ni el conocimiento que tiene de la circunstancia, ni siquiera de la voluntad que ha tenido de ponerlos en ella, impide que, en caso de batirse los caballeros al encontrarse, lo hagan tan voluntaria y libremente como lo habrían hecho si el rey no hubiera tenido arte ni parte y ellos se hubieran encontrado por cualquier otro motivo; y puede el rey castigarlos con la misma justicia, puesto que han desobedecido su prohibición. Ahora bien, lo que un rey puede hacer en lo tocante a algunas acciones libres de sus súbditos, Dios, que posee presciencia y sabiduría infinitas, lo hace infaliblemente en lo tocante a las de todos los hombres.”¹

Podemos concluir dos cosas: la primera, que existe un orden providencial necesario cuyos fines sólo Dios conoce. Dios ha preordenado todas las acciones humanas. Por tanto, no es posible contemplar la posibilidad de llevar a cabo algo que Dios no hubiese considerado previamente. Y la segunda, que dentro de este orden está el hombre que es un ser finito que vive en un mundo real y social, y frente al cual responde de la mejor manera posible de acuerdo a su condición. Para Descartes el sujeto experimenta la conciencia de su propia libertad y autonomía siguiendo lo que su razón le aconseja. Pues “el libre albedrío es, en sí mismo, lo más noble que puede haber en nosotros, tanto más cuanto que nos iguala, en cierto modo, a Dios y parece eximirnos de someternos a él y, en consecuencia, su uso atinado es el mayor de todos nuestros bienes.”² En estos pasajes Descartes hace patente la independencia de la razón humana para constituir sus propios fines. Por ello es importante actuar siempre de manera virtuosa, obrando según lo que la razón persuade que está bien, aunque se descubra posteriormente que el camino seleccionado no era el adecuado.

¹ A Isabel, enero de 1646, pp. 135-136 (A/T, IV, 353)

² A Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, p. 257 (A/T, V, 85)

“Pues, por ejemplo, si tenemos que hacer en algún lugar a donde podemos ir por dos caminos distintos, siendo uno de ellos normalmente mucho más seguro, aunque el decreto de la Providencia pueda ser que, si vamos por el camino que creemos más seguro, no podremos evitar que nos roben, y, al contrario, podremos pasar por el otro sin peligro, no por eso debemos ser indiferentes a elegir uno u otro, ni debemos respaldarnos con la fatalidad inmutable de este decreto. Sino que la razón quiere que escojamos el camino que acostumbra ser más seguro, y nuestro deseo al respecto debe cumplirse, cuando lo hemos seguido, aunque nos haya ocurrido algo malo; porque, al haber sido evitable en lo que nos concierne, no hemos tenido motivo alguno para desear vernos eximidos de ello, sino sólo para hacer todo lo mejor que nuestro entendimiento ha podido saber, como supongo que hemos hecho.”¹

En este sentido la preordenación divina no interfiere con la independencia de la razón y la libertad de los hombres para ordenar y constituir sus metas. Como dice Marshall, el deseo debe limitarse a querer los medios que la razón encuentra y puede dirigir, pues esto sí está bajo el propio control.²

Es importante también no pasar por alto que la voluntad divina desempeña un papel significativo y determinante en las acciones de los individuos. Descartes dice a Chanut, que Dios ha dotado al hombre de libre albedrío, por lo que puede considerarse “una emanación de su suprema inteligencia, *et divinae quasi particula aerae*”.³ El individuo participa del orden divino de las cosas. Asimismo, sabe que la bondad de Dios impide que

¹ *Pasiones*, II, art. 146, pp. 218-219 (A/T, XI, 440)

² “We may will the end as a condition of willing the means, but we are not to make the end an object of the passion of desire.”, J. Marshall, *Op. cit.*, p. 112.

³ “E igual a una parcela del hálito divino” (Horacio, *Sátiras*, II, 2). A Chanut, 1 de febrero de 1647, p. 238 (A/T, IV, 608)

pueda engañarse. Esto es, que Dios apoya la certeza que el sujeto deposita en aquello que juzga ser lo mejor, lo que es bueno y verdadero.

Reflexionar acerca de la providencia divina que es “como una fatalidad o una necesidad inmutable”, tiene una utilidad para la moral: —sirve de remedio para oponerse a la “quimera”, la fortuna, a la superstición y, en general a todos los vanos deseos—. ¹ La existencia de un orden racional y divino fortalece la confianza del individuo en sus propias fuerzas. Y así como el individuo no rechaza los males y aflicciones que le suceden, de la misma manera acepta y disfruta de los bienes externos que están a su alcance. ² Sabe que es perfectamente legítimo y elogiabile emplear toda la energía de que es capaz para procurarse los bienes que, siendo benéficos y convenientes, contribuyan a su perfección. Lo que se traduce en alegría de vivir y contento. Por estas razones Descartes recibe con optimismo y admiración la grandeza de Dios y sus decretos y, esto —en su opinión— debe colmar a los individuos de una alegría extremada. ³ Por el contrario, critica a aquéllos que injurian a Dios y se muestran ingratos “hasta el punto de querer ocupar su puesto.” ⁴ Si se recibe y da por bueno cuanto sucede es porque “el verdadero objeto del amor es la perfección.” ⁵ El

¹ Dice Descartes a Isabel que las acciones que dependen del libre albedrío no pueden alterar la inmutabilidad de los designios divinos. La teología tampoco admite tal cambio. Así, “cuando nos prescribe que alcemos nuestras preces a Dios, no es para que le manifestemos de qué estamos necesitados, ni para intentar implorar de él que cambie algo en el orden que su providencia tiene establecido desde toda la eternidad, ya que ambos propósitos serían censurables, sino que es sólo para que obtengamos lo que él quiso desde toda la eternidad que obtuvieran nuestras plegarias. Y creo que todos los teólogos están de acuerdo en esto, incluso los arminianos, que son, en apariencia, los que más se remiten al libre albedrío.” A Isabel, 6 de octubre de 1645, pp. 119-120 (A/T, IV, 316)

² “Mas si no rechaza ni los males ni las aflicciones porque le vienen de la providencia divina, aún menos rechaza todos los bienes y deleites lícitos de los que puede disfrutar en esta vida, porque proceden de esa misma providencia.” A Chanut, 1 de febrero de 1647, p. 239 (A/T, IV, 609)

³ A Chanut, 1 de febrero de 1647, p. 238 (A/T, IV, 609)

⁴ A Chanut, 1 de febrero de 1647, p. 239 (A/T, IV, 609)

⁵ A Isabel, 15 de septiembre de 1645, p. 103 (A/T, IV, 291). Como dice Rodis-Lewis, el mejor uso de la voluntad humana coincide, por tanto, con el Ser perfecto.” Rodis-Lewis, G. *La morale de Descartes*, PUF, París 196, p. 96. Se puede consultar Mesnard, P, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, París, 1936, pp. 177-189. Acerca de la idea de Dios, Bodei dice también: “El hombre generoso tiene por tanto fe en él, esto es, una confianza que no se basa en la sujeción pasiva, en un orden feudal proyectado en los cielos, en el

sujeto “uniéndose por completo a él (Dios) de voluntad, lo ama de forma tan perfecta que no desea ya otra cosa en el mundo sino que se cumpla la voluntad de Dios. Con lo que deja de temer la muerte, el dolor y las desventuras, pues sabe que nada puede sucederle sino lo que Dios ha decretado.”¹

2.2. El alma y sus bienes

Después de establecer que Dios es la suma perfección, Descartes pasa a la naturaleza de los demás bienes. El hombre persigue bienes corporales como espirituales. Y ambas clases cumplen una función específica. Los bienes del cuerpo son importantes pues materializan las necesidades fisiológicas y emocionales de su naturaleza mixta y compuesta. Por tanto, su perfección es relativa a la obtención de un fin particular (como tener buena salud, alegría, equilibrio emocional, etc.) Asimismo estos bienes corporales son inestables. Ya lo veíamos con las pasiones —que presentan aumentados o disminuidos los bienes deseados—, y con ello acrecientan el riesgo de error. Por el contrario, los bienes del alma son más perfectos que los del cuerpo. Su superioridad proviene de su permanencia e inmortalidad.

“Mas la diferencia principal que existe entre los placeres del cuerpo y los espirituales reside en que, al estar sometido el cuerpo a un cambio perpetuo, hasta

respeto por la autoridad jerárquica, sino en la valerosa voluntad de conformarse a cuanto es más perfecto. En el seguimiento de estos principios se encuentra la *joye* más intensa y “extraordinaria”, en cuanto la *maîtrise de soi* —abandonándose a la soberanía del ser— aumenta en lugar de disminuir.” R. Bodei, *Op. cit.*, p. 285. Contra esta postura Gagnon sostiene que “la connaissance d’un Dieu tout-puissant, parfait et aux décrets infaillibles peut susciter en nous une attitude de rébellion, plutôt que la soumission à Sa volonté.” M. Gagnon, *Op. cit.*, p. 301

¹ A Chanut, 1 de febrero de 1647, p. 239 (A/T, IV, 609). El ámbito de la razón y el de la fe parecen apoyarse mutuamente. No estudiaremos tal problema en este trabajo. Para profundizar hasta qué grado Descartes hace compatibles sus postulados filosóficos con sus preceptos cristianos puede verse J. Laporte, *Op. cit.*, el capítulo “La religión y la moral”, pp. 420-468.

tal punto que incluso su conservación y su bienestar dependen de dicho cambio, poco duran cuantos deleites tengan que ver con él, pues no proceden sino de la consecución de algo que le resulta útil al cuerpo en el momento en que lo recibe; y, no bien deja de serle ésta de provecho, concluyen aquéllos; mientras que los del alma pueden ser inmortales como ella con tal de que tengan una base tan sólida que ni el conocimiento de la verdad ni ninguna persuasión engañosa puedan destruirlos.”¹

De la misma manera el contento que producen los bienes del alma es más duradero —como el que resulta de actuar virtuosamente, que es un bien mayor y valioso—. Otro ejemplo es el gozo intelectual que proporciona la investigación y aprehensión de la verdad, “que no se puede por menos de reconocer que la mayor felicidad del hombre depende de ese recto uso de la razón y que, por consiguiente, el estudio, que nos lo proporciona, es la ocupación más útil que darse pueda y también, sin duda alguna, la más grata y deleitosa.”²

En este sentido Isabel señala que siendo los placeres del alma infinitamente superiores a los del cuerpo, la idea del suicidio podría resultar atractiva a la vista de un estado mejor. “La inmortalidad del alma, y el saber que es infinitamente más noble que el cuerpo, puede no sólo llevarnos al desprecio de la muerte, sino también a buscarla, ya que no puede cabernos duda de que viviremos más dichosos si nos libramos de las enfermedades y las pasiones del cuerpo”.³ Descartes contesta a Isabel que la superioridad de alegrías que proporciona el espíritu sobre las que brinda el cuerpo, no es razón que pueda empujar al suicidio. Aún más, condena éste: —“Si no tememos la muerte tampoco debemos

¹ “A Isabel, 1 de septiembre de 1645, p. 98 (A/T, IV, 286)

² A Isabel, 4 de agosto de 1645, p. 83 (A/T, IV, 267)

³ Isabel a Descartes, 30 de septiembre de 1645, p. 108 (A/T, IV, 302)

buscarla”—.¹ Descartes ama la vida; está convencido que hay más bienes que males en ella por lo que trata de sacarle el mayor partido posible a la existencia. Se debe a un error del entendimiento y no a un juicio fundado lo que lleva a algunos a darse muerte a sí mismos.²

“Cierto es también que el conocimiento de la inmortalidad del alma y de los goces que podrá sentir al dejar esta vida podrían mover a huir de ella a quienes anhelan esa inmortalidad, siempre y cuando tuvieran la certidumbre de disfrutar, tras la muerte, de todos esos goces. Pero no hay raciocinio alguno que se lo garantice. Y sólo la filosofía de Heguesías, cuyo libro prohibió Ptolomeo porque hubo quien se quitó la vida tras haberlo leído, intenta persuadir al hombre de que esta vida es mala. La auténtica filosofía enseña, antes bien, que podemos sentir continuo contento, incluso rodeados de los más desdichados accidentes y los más acuciantes dolores, siempre y cuando sepamos usar de la razón.”³

¿Hasta qué punto interesa a Descartes la inmortalidad del alma para la conducta moral? La esperanza de una vida futura es un asunto importante especialmente para un cristiano. Descartes cree en la inmortalidad del alma, pero sabe que es un asunto de fe y no de filosofía por lo que no puede asegurar racionalmente esta verdad.⁴ De hecho lo que las *Meditaciones* establecen es que el alma es distinta del cuerpo: que ésta es inmaterial y el cuerpo material. Sólo la fe alimenta la esperanza de la supervivencia del alma. Descartes

¹ A Isabel, 3 de noviembre de 1645, p. 127 (A/T, 333)

² A Isabel, enero de 1646, p. 138 (A/T, IV, 356)

³ A Isabel, 6 de octubre de 1645, p. 119 (A/T, IV, 314-315).

⁴ Descartes reafirma en otra carta, “que en lo tocante al estado del alma después de esta vida, sé mucho menos de él que el señor De Igby; pues si descartamos lo que la fe nos enseña, reconozco que sólo con la razón natural podemos hacer gran número de conjeturas halagüeñas y tener gratas esperanzas, más no certidumbre alguna. Y como esa misma razón natural nos dice también que en esta vida nos suceden siempre más bienes que desdichas y que no se debe dejar lo seguro por lo incierto, creo que nos enseña que, en realidad, no debemos temer la muerte, pero que tampoco debemos nunca buscarla.” A Isabel, 3 de noviembre de 1645, p.127 (A/T, IV, 333)

separa la fe y la gracia que pertenece a la creencia religiosa, de la luz natural por la cual el sujeto juzga que debe conquistar la felicidad en la tierra. Es importante vivir plenamente en ella, lo cual sólo puede alcanzarse estableciendo una filosofía cierta como útil. Dice así a Boecio:

“La filosofía que busco, como la de todos aquellos que por ella han concebido una noble pasión es el conocimiento de las verdades que nos está permitido alcanzar por las luces naturales y que pueden ser útiles al género humano: no hay estudio más bello, más digno del hombre; no hay duda que pueda servir mejor a nuestro bienestar acá.”¹

El sujeto tiene el compromiso y la responsabilidad de autoconducirse y de procurarse todo lo que esté a su alcance para conseguir una vida útil y productiva que apunte constantemente hacia su perfeccionamiento. Por ello Descartes potencia al máximo el poder del sujeto para disponer de lo que depende de sí mismo. Son las almas fuertes y elevadas las que saben privilegiar sus experiencias positivas y apartar de sí lo que les es ajeno; por ello convierten en bueno lo que les acontece. La confianza que depositan en su virtud es lo que las hace considerarse “inmortales y acreedoras de muy grandes venturas”² Aunque el tiempo actúa en su contra al corromper y envejecer sus cuerpos; como también la fortuna que les afecta con sus estragos y reveses, Descartes enfatiza que la fuerza de su virtud y de su razón es mayor que sobrepasa sus desventuras. En este sentido experimentan desapego y poca estima por las contingencias y azares de la fortuna, “por comparación con

¹ “La philosophie que je recherche, ainsi que tous ceux qui ont conçu pour elle une noble passion, est la connaissance des vérités qu’il nous est permis d’acquérir par les lumières naturelles, et qui peuvent être utiles au genre humain: il n’est pas d’étude plus belle, plus digne de l’homme: il n’en est point qui puisse mieux servir notre bien-être ici-bas.” *Epístola a Boecio* ALQ, III, p. 30; la traducción es nuestra.

² A Isabel, 18 de mayo de 1645, p. 63 (A/T, IV, 202)

la eternidad, que casi no dan a los sucesos importancia mucho mayor de la que damos nosotros a los que presenciamos en las comedias.”¹.

“Y podemos impedir así que cuantas desdichas puedan acaecernos, por muy grandes que sean, se adentren en nuestra alma en mayor grado que la tristeza que en ella despiertan los cómicos cuando representan ante nuestros ojos unos cuantos acontecimientos funestos. Pero admito que hay que ser filósofo en sumo grado para conseguirlo.”²

2.3. La extensión indefinida del mundo

Descartes apoya la concepción de un universo abierto, pregonado ya entre algunos de sus predecesores como Nicolás de Cusa. Pero, a diferencia de éste y de aquéllos que identifican su inmensidad como infinitud, Descartes cree que es más preciso designar al mundo como “indefinido”. Dice a Chanut que para afirmar su infinitud se debería “contar con alguna razón que nos lo dé por tal, cosa que sólo es posible en lo que a Dios se refiere. Mas para decir que es indefinido, basta con no ver razón alguna que pueda probarnos que tiene límites.”³ Este concepto del mundo tiene el efecto de liberar la mente de concepciones antropocéntricas como “que el cielo todo no existe sino para servicio de la tierra, y que la tierra sólo existe para el hombre, nos inclinamos a pensar que la tierra es nuestra morada principal y esta vida, la mejor.”⁴

¹ A Isabel, 18 de mayo de 1645, p. 64 (A/T, IV, 202)

² A Isabel, enero de 1646, p. 137 (A/T, IV, 355)

³ A Chanut, 6 de junio de 1647. p. 247 (A/T, V, 51)

⁴ A Isabel, 15 de septiembre de 1645, p. 104 (A/T, IV, 292)

Sus consecuencias morales no se hacen esperar. Descartes afirma que aunque podamos decir que el hombre es el fin último de la creación, según asienta el *Génesis*, y creer que todo fue hecho para su provecho; el hecho de que el mundo es indefinido abre la entrada a otras criaturas que podrían participar también del orden de las cosas.

“No veo que el misterio de la Encarnación y todas las demás bondades que Dios tuvo para con el hombre estorben que pueda haber tenido otras muchas, y muy grandes, para con una infinitud de criaturas distintas. Y aunque no deduzco de ello que haya criaturas inteligentes en las estrellas o en algún otro lugar, tampoco se me alcanza razón alguna que pueda demostrar que no las hay. Pero prefiero no zanjar esta clase de cuestiones antes que negar o asegurar nada al respecto.”¹

La posibilidad de un mundo abierto supuso para el hombre su mayor desencantamiento y desolación al perder el sitio privilegiado de que disponía. Sin embargo, Descartes piensa que aunque el mundo es indefinido, esto no comporta ninguna disminución o alteración de los bienes que verdaderamente le pertenecen; aquellos por los cuales siente y reconoce su mayor estima y perfección —como su libre albedrío que lo hace semejante a Dios.

“Pero cuanto mayores nos parecen las obras de Dios, tanto más nos convencemos de la infinitud de su poder; y cuanto más sabemos de esa infinitud, más seguridad

¹ A Chanut, 6 de junio de 1647, p. 250 (A/T, V, 54-55). Descartes concilia las verdades de su física con los preceptos de su fe cristiana. Por ello no comprendía los ataques de ateísmo que le hacían algunos teólogos, ya que él creía que su física tenía la capacidad para explicar los misterios mismos de la Encarnación. Ver carta a Mesland, 9 de febrero de 1645. Para estudiar el pensamiento religioso de Descartes puede consultarse H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, París, 1972; E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Vrin, París, 1982.

tenemos de que se extiende hasta las acciones de los hombres, incluso las menores de ellas.”¹

Que el cosmos es inmenso y está ordenado por leyes racionales no conlleva ninguna anulación del individuo. Por el contrario, cuando éste se sabe parte del orden divino el mundo deja de asustarle; se libera, por tanto, de falsas creencias e ilusiones acerca de su posición. Ello tiene el efecto favorable de acrecentar su autoestima en lugar de menguarla. Con lo cual el sujeto fortalece su certeza en la propia razón y libertad para buscar el bien y toda la felicidad que dependen de sí mismo, lo que le da confianza para conocer y actuar objetivamente. Tal es la consecuencia moral que se deriva de la concepción indefinida y racional del mundo.

“Cuando amamos a Dios y por su mediación nos unimos de voluntad a todas las cosas que ha creado, cuanto mayores, más nobles y más perfectas nos parecen esas cosas, mayor estima sentimos también por nosotros, ya que somos partes de un todo más acabado, y tanto más motivo tenemos para alabar a Dios por la inmensidad de sus obras”²

En consecuencia, la idea del universo físico, la nobleza del alma y la idea de Dios y su providencia, garantizan el ejercicio de la racionalidad y la libertad; reafirman el valor de los propios bienes y perfecciones: —de los fines por los que se ha resuelto conducir la vida.

“Esa noción de la física en sí con la que he intentado hacerme me ha servido en gran medida para proporcionar cimientos firmes a la moral, y que estoy más

¹ A Isabel, 6 de octubre de 1645, p. 119 (A/T, IV, 315)

² A Chanut, 6 de junio de 1647, p. 251 (A/T, V, 56)

satisfecho de ese punto que de otros cuantos que tienen que ver con la medicina y a los que, empero, he dedicado mucho más tiempo. De forma tal que, en vez de hallar medios para conservar la vida, he dado con otro medio, incomparablemente más fácil y seguro, que consiste en no temer la muerte.”¹

Con todo el sabio virtuoso se apoya en las verdades metafísicas. Éstas determinan en gran parte el valor que merece la vida, el conocimiento de la propia naturaleza espiritual y corporal, la virtud, el amor a Dios. También dan fundamento a las relaciones interpersonales, como veremos a continuación.

3. Individuo y sociedad

La concepción que tiene Descartes de la omnipotencia divina y de la inmensidad del mundo físico le permite concebir también la pertenencia del individuo a un entorno social más amplio. A estas verdades metafísicas se suma una nueva verdad que, sorprendentemente, tiene que ver con el mundo de los otros.

“Tras haber reconocido de esta forma la bondad de Dios, la inmortalidad de nuestras almas y la inmensidad del universo, queda aún una verdad cuyo conocimiento me parece de extrema utilidad. Y es que, aunque seamos cada uno de nosotros personas independientes de las demás, que tenemos, en consecuencia, intereses en cierto modo distintos de los del resto de la gente, hay que saber, no

¹ A Chanut, 15 de junio de 1646, p. 227 (A/T, IV, 441-442). No podemos aprobar lo que afirma Ariew de que Descartes es inconsistente al pretender derivar la moral de la física. “There is a real problem about medicine and morality in Cartesian philosophy, namely, that physics cannot provide a proper foundation for medicine or morality: physics deals with objects of the intellect, whereas medicine and morality are concerned with the preservation of physico-psychical union.” R. Ariew, *Op. cit.*, p. 105. La relación de dependencia entre los saberes no es únicamente deductiva.

obstante, que nadie puede subsistir solo y que somos, efectivamente, una de las partes del universo y, de forma más particular, una de las partes de esta tierra; y por los vínculos que establecen el domicilio, la fe prometida, y el nacimiento, somos una de las partes de este o aquel Estado, esta o aquella familia. Y debemos en cualquier circunstancia preferir los intereses del todo del que somos parte a los de nuestra persona en particular.”¹

La idea de que el individuo es parte de la comunidad en que vive se suma al conjunto de las verdades sustanciales de Dios, el alma y el mundo. El sabio no habita su mundo de forma aislada, sino que está unido a él por vínculos universales. Estas afirmaciones de Descartes contrastan con la idea comúnmente extendida del pensador solitario, entregado sólo a la vida especulativa y al descubrimiento de la verdad. Como dice Rodis-Lewis: “no hay que olvidar que la meditación solitaria preludia la obra que debe contribuir al bienestar general.”² Las cartas evidencian que Descartes tiene muy presente al prójimo. El filósofo no es ajeno a los vínculos que el individuo mantiene con los otros. Por tanto, la resolución que ejerce la voluntad individual para obrar siempre del mejor modo posible no permanece en el solipsismo. La libertad del individuo deberá completarse respetando la ley moral del bienestar colectivo. El individuo generoso al volcarse hacia los otros se realiza plenamente; la estimación que siente por el prójimo es tal que no vacilaría en dar la vida si se necesitase, para contribuir al bienestar del todo del que forma parte. Esta vocación de entrega y solidaridad hacia los otros es una idea reveladora en el pensamiento de Descartes. Alimenta la esperanza de una vida humana sustentada en valores y virtudes compartidos.

¹ A Isabel, 15 de septiembre de 1645, pp. 104-105 (A/T, IV, 293)

² Rodis-Lewis, G. *La morale de Descartes*, PUF, París, 1962, p. 97.

“Pero si lo refiriésemos todo a nosotros mismos, no tendríamos empacho en perjudicar grandemente a otros hombres cuando creyésemos que ello nos reportaba algún beneficio de pequeña consideración, y no existiría ni verdadera amistad, ni fidelidad, ni, en términos generales, ninguna virtud. Mientras que si nos consideramos parte del bien público, nos complacerá beneficiar a todo el mundo y si la ocasión se presenta, ni siquiera temeremos exponer nuestra vida por servir al prójimo. Y a veces sucede que estaríamos dispuestos a perder nuestra alma si ello fuera posible, para salvar las de los demás.”¹

Descartes no desarrolló una teoría moral acabada, ni tampoco —como afirma Rodis-Lewis—, extendió las consecuencias que su concepto de generosidad ofrecía para la moral política. Pero lo que si podemos constatar es que la moral de la generosidad impulsa a buscar el bien general y ser útil con los demás. Estas son las características de su moral pública. Descartes está lejos de asumir un egoísmo universal, y la idea de sociedad que contempla es la de una fraternidad.² En principio en su teoría es posible una armonía de intereses entre todos los sujetos. Los hombres al actuar de forma prudente, aunque sea buscando su propio provecho, no dejan de trabajar para el beneficio del prójimo.

“Pues tiene fijado Dios de tal modo el orden de las cosas y a los hombres, vinculados en una comunidad tan estrecha que, incluso aunque cada uno de ellos lo refiriera todo a su persona y no tuviera caridad alguna para con los demás, no

¹ A Isabel, 15 de septiembre de 1645, p. 105 (A/T, IV, 293)

² “Pues si sólo pensáramos en nosotros, no podríamos disfrutar sino de nuestros particulares bienes; mientras que, si nos consideramos como partes de otro cuerpo, fuere cual fuere, también participamos de los bienes que le son comunes, sin vernos privados por ello de ninguno de los nuestros propios.” A Isabel, 6 de octubre de 1645, pp. 113-114 (A/T, IV, 308)

por ello dejaría de obrar habitualmente, en todo cuanto estuviera a su alcance, en beneficio del prójimo sólo con que ejercitase la prudencia.”¹

Cabe señalar que esta propuesta filantrópica y altruista contrasta con las propuestas que afirman la naturaleza egoísta y corrupta del hombre, y que recurren a poderes coercitivos para instaurar la convivencia de los individuos en sociedad. Concretamente Descartes se pronuncia contra Hobbes.² Para Descartes las leyes sociales establecidas en la práctica no pueden estar fundadas en el miedo y en el egoísmo, ya que su objetivo es el bien común.

“Las leyes comunes de la sociedad, que tienden todas a propiciar que nos favorezcamos los unos a los otros o, al menos, que no nos perjudiquemos, me parecen tan acertadas que cualquiera que las siga sinceramente, sin disimulo ni artificio, lleva una existencia mucho más dichosa y asentada que los que buscan su provecho por otros caminos, pues éstos, en verdad, triunfan a veces por la ignorancia de los demás hombres y los favores que les dispensa la fortuna; pero fracasan en muchas ocasiones y, cuando ya se creían establecidos, ven que les llega la ruina.”³

¹ A Isabel, 6 de octubre de 1645, p. 120 (A/T, IV, 316)

² “Todo lo que puedo decir del libro *De Cive* es que juzgo que su autor es el mismo que ha hecho las terceras objeciones contra mis Meditaciones. Y me parece que es más hábil en moral que en metafísica o en física; no obstante no puedo de ninguna manera aprobar sus principios y máximas que son extremadamente malos y muy peligrosos al suponer que todos los hombres son malvados” A un padre jesuita, 1643 (A/T, IV, 67) La traducción es nuestra.

³ A Isabel, enero de 1646, pp. 138-139 (A/T, IV, 357)

3.1. El amor a Dios, fundamento de la solidaridad social

La persona generosa que ha aprendido a estimar a los demás en razón de su virtud encuentra en el amor a Dios un fundamento último que apoya su actitud generosa y benefactora hacia los demás. Respecto del conocimiento Dios garantiza la verdad y la bondad, pues no permite el engaño cuando se juzga y obra bien. Pero también, y esto es lo que descubren las cartas morales, Dios es fuente de amor.¹ El amor a Dios fundamenta la solidaridad que debe existir entre los individuos, que son diferentes entre sí y tienen intereses distintos también. Con lo cual pueden aflorar valores importantes como la amistad, la fidelidad y la caridad. Dios fundamenta las leyes comunes de la sociedad.

“Pero cuando alguien se expone porque cree que es su deber hacerlo, o cuando padece cualquier daño para que recaiga un beneficio en los demás, lo hace en virtud de esa consideración que, de forma confusa, reside en su pensamiento, de que tiene más obligaciones para con el bien público, del cual es parte, que para consigo mismo en particular, aunque a lo mejor no caiga en la cuenta de ello. Y es algo a lo que nos inclinamos por naturaleza cuando conocemos y amamos a Dios como es debido: pues entonces nos ponemos por completo en sus manos y, al hacerlo, nos despojamos de nuestros propios intereses y no tenemos más pasión que la de hacer lo que creemos que puede complacerlo.”²

El amor, “esa pasión que nos mueve a unirnos de voluntad con algún objeto sin parar mientes en que ese objeto sea igual, mayor o menor que nosotros”³, reviste distintas formas

¹ “Ce Dieu qui n’est ni simplement celui des philosophes, ni purement celui des savants, mais celui “des philosophes et des savants”, apparaît à Descartes non seulement comme un objet éminent de méditation, mais comme un objet d’amour.” P. Mesnard, *Op. cit.*, p. 228.

² A Isabel, 15 de septiembre de 1645, pp. 105-106 (A/T, IV, 294)

³ A Chanut, 1 de febrero de 1647, p. 240 (A/T, IV, 611). “Pues la naturaleza del amor consiste en que consideramos que formamos un todo con el objeto amado, del cual no somos sino una parte, y aplicamos, por

de estima. Cuando, por ejemplo se trata de la amistad, es decir, “cuando dos hombres se aman entre sí, quiere la caridad que cada uno de ellos estime al amigo más que a sí mismo. Y por eso no será su amistad perfecta si no están dispuestos a decir uno a favor del otro: *Memento adsum qui feci, in me convertite ferrum, etc.*”¹ Por ello Descartes en sus comentarios de *El príncipe*, no puede aprobar la máxima de Maquiavelo de “fingirles amistad a aquéllos a quienes se quiere perder para poder hallarlos más desprevenidos. La amistad es cosa demasiado santa para abusar así de ella.”² Para Descartes la amistad no es sólo un lazo filial entrañable; es “el bien principal de la vida”.³ Por estas razones el engaño o fingimiento de la amistad siempre es reprochable, y tanto más pues “se opone de forma tan directa a la sociedad”⁴ Sobre su ejemplo —que es modelo de amor y reciprocidad— es posible conceptualizar una igualdad de las relaciones sociales.

Dice Descartes que “cuando la amistad une a los hombres, puede considerarse que, hasta cierto punto, iguala a aquéllos que la profesan de forma recíproca. Y, en consecuencia, si, al intentar ganarnos el amor de algún grande, le dijéramos que lo amamos, podría pensar

lo tanto, esos desvelos que usualmente sólo referimos a nosotros mismos a la preservación de ese todo de forma tal que sólo reservamos para nosotros una parte de ellos; y será una parte grande si consideramos que somos una parte grande del todo al que hemos dado nuestro afecto, y pequeña, si nos consideramos parte pequeña de ese todo. De forma tal, que si nos unimos de voluntad a un objeto que estimamos menos que a nosotros, es decir, si amamos una flor, o un pájaro, una edificación o cualquier otra cosa semejante, por muy alta perfección que pueda alcanzar ese amor, si lo usamos adecuadamente nunca nos moverá a arriesgar en modo alguno nuestra vida para preservar esas cosas, ya que no son partes más nobles del todo que con nosotros forman de lo que puedan serlo de nuestro cuerpo las uñas o el cabello. Y sería extravagancia arriesgar todo el cuerpo para la preservación del cabello.” A Chanut, 1 de febrero de 1647, p. 241 (A/T, IV, 611-612)

¹ “¡A mí, a mí, yo soy quien lo ha hecho: volved contra mí las espadas!” (Virgilio: *Eneida*, IX, 427, Espasa Calpe, Madrid, p. 295.) A Chanut, 1 de febrero de 1647, p. 241.

² A Isabel, septiembre de 1646, p. 154 (A/T, IV, 488)

³ A Chanut, 6 de junio de 1647, p. 252 (A/T, V, 58)

⁴ A Isabel, septiembre de 1646, p. 154 (A/T, IV, 488)

que lo ofendemos al considerarnos su igual.”¹ Es especialmente significativa la idea de la igualdad que sostiene Descartes en el marco de la sociedad absolutista, que es por excelencia una sociedad aristocrática y jerarquizada. Además, agrega el filósofo que, “cierto es también que ni los usos del habla ni la urbanidad permiten que digamos a quienes son de condición mucho más alta que la nuestra que nos inspiran amor, sino únicamente que los respetamos, los honramos, los estimamos y sentimos celosa devoción por servirlos.”²

El amor o estima figura como una fuerza de cohesión que hace posible que el sujeto se relacione de manera armónica con sus semejantes y constituya una especie de amistad o fraternidad. Es lo que motiva de manera natural sus compromisos con los demás. Por tanto, Descartes construye un modelo de relaciones humanas de amor recíproco entre iguales, que se basa en la justa estima que merece la perfección del objeto amado. De esta manera la metafísica ofrece fundamentos o verdades generales a la moral del individuo en su relación con el mundo y los otros. El árbol del conocimiento, en efecto, tiene vida: dice Rodis-Lewis que es el amor que circula de manera ascendente como descendente a través de sus raíces, el tronco y las ramas.

La persona generosa da a cada cual su valor que radica en la naturaleza de su perfección. Y Dios, el príncipe o el estado son objetos de una particular estima que es devoción y veneración. Por ello cuando el objeto del amor es el que un ciudadano siente por su príncipe o estado:

¹ A Chanut, 1 de febrero de 1647, p. 240 (A/T, IV, 610). Expresa la misma idea en carta posterior, también a Chanut, del 6 de junio de 1647. “¡Mas como no podemos amar por igual a todos aquéllos en los que veamos méritos iguales, creo que tenemos sólo la obligación de estimarlos por igual.” p. 252 (A/T, V, 58)

² A Chanut, 1 de febrero de 1647, p. 240 (A/T, IV, 610)

“No debe verse a sí mismo, si su amor es perfecto, sino como una pequeñísima parte del todo que con ellos forma, ni temer más, por lo tanto, correr a una muerte segura por servirlos de lo que tememos sacar un poco de sangre de un brazo para que mejore la salud del resto del cuerpo. Y pueden verse todos los días ejemplos de este amor, incluso en personas de baja condición que dan la vida de grado por el bien de su país o por defender a un grande al que aman. Con lo que es evidente que el amor que por Dios sentimos tiene que ser, sin comparación posible, el mayor y el más perfecto de todos los amores.”¹

El amor justifica las acciones heroicas de que es capaz un espíritu grande y generoso: como en las que un individuo muere por la defensa de su ciudad y de su príncipe. “Y no es cierto que el amor que sentimos por lo que se halla más alto que nosotros sea inferior al que sentimos por lo demás, sino que creo que posee naturaleza más perfecta, que nos mueve a adherirnos con mayor entusiasmo a los intereses de lo que amamos.”² La moral cartesiana profesa una profunda entrega y compromiso hacia la humanidad. La razón ordena que es preferible el interés del todo (por su naturaleza mayor y perfecta) sobre el interés particular que es tan sólo una parte de aquél. Por ello la persona virtuosa actúa sin egoísmo al no anteponer su interés personal por encima del colectivo.

Descartes elogia las acciones heroicas cuando el individuo tiene razones que ameritan el valor o perfección del bien que se quiere preservar. Sin embargo, nunca las aceptará si su

¹ A Chanut, 1 de febrero de 1647, pp. 241-242 (A/T, IV, 612)

² A Chanut, 1 de febrero de 1647, pp. 240-241 (A/T, IV, 611). Dice Mesnard que la veneración y la devoción son las formas políticas de la generosidad. “Toutes deux viennent du respect que l’on éprouve pour une cause libre don’t la grandeur vous inspire quelque crainte; mais dans la dévotion on oublie cette crainte pour se laisser tout entier envahir par un amour dont l’objet vous dépasse. C’est ainsi que la dévotion définit essentiellement l’élan respectueux et confiant qui nous porte vers Dieu, mais elle s’étend aussi par analogie à tout dévouement généreux envers une autorité humaine, qu’il s’agisse d’un prince, d’une nation ou d’une ville, ou même d’un simple mortel qu’une estime singulière élève très haut au-dessus du sujet.” P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, París, 1936, pp. 202-203.

causa no posee tal perfección. Pues “sería errado exponernos a un gran daño para no procurar sino un bien pequeño a nuestra familia o a nuestro país; y si un hombre vale más, él solo, que toda su ciudad junta, no tendría razón en querer perderse para salvarla.”¹ Con lo cual si bien Descartes admite la pertenencia y entrega del individuo en la comunidad en que vive, que es una realidad mayor y más perfecta, no obstante reserva para éste su espacio de autonomía: —la naturaleza irreductible de su libertad individual. Por ello Descartes dice a Isabel que no considera necesaria ninguna norma para medir el buen uso de la voluntad en relación al prójimo.

“Reconozco que es dificultoso calcular de forma exacta hasta dónde ordena la razón que nos interese por los que nos rodean; más tampoco es cosa que requiera gran exactitud: basta con cumplir con lo que nos mande la conciencia, y podemos, en esto atender en gran manera a la propia inclinación.”²

El sujeto se entrega a la vida social sin perder su independencia. El margen de autonomía que el sujeto se reserva para sí no refleja motivos egoístas sino un sentido profundo de responsabilidad para no atentar contra la propia vida. Iría contra la virtud y la ley del bien común autodañarse. La evaluación del propio comportamiento en relación a los otros continúa siendo una decisión personal e intransferible, pero virtuosa y responsable; hecha con resolución y fuerza para ejecutar entre las alternativas existentes la mejor, “con tal de

¹ A Isabel, 15 de septiembre de 1645, p. 105 (A/T, IV, 293)

² A Isabel, 6 de octubre de 1645, p. 120 (A/T, IV, 316) Al respecto dice Nájera apoyándose en *La sociedad de los individuos* de N. Elías, que “la perspectiva cartesiana cobra sentido en el contexto de un amplio y general proceso civilizatorio de distanciamiento que da carta de naturaleza al punto de vista desimplicado —desligado en definitiva de los contextos de acción— que va a convenir al sujeto autorresponsable, tanto desde un punto de vista moral como epistemológico, que protagoniza la modernidad filosófica.” E. Nájera, *Op. cit.*, pp. 252-253.

que esa fuerza no proceda de la obstinación, sino de la certidumbre de haberlas examinado tanto como está moralmente a nuestro alcance.”¹

No deja de sorprender la riqueza del pensamiento cartesiano en el asunto de las relaciones interpersonales. Descartes piensa, por tanto, en una moral pública en la que los individuos conviven de manera armónica y solidaria; entablan relaciones de respeto, amor y tolerancia. La verdadera generosidad consiste en mirar al otro como su igual. Descartes enfatiza el término “la verdadera”, para distinguirla de otras formas de generosidad: como la magnanimidad, la mera dadivosidad, o la generosidad del héroe corneliano: —también un alma grande y capaz de emprender grandes empresas, dispuesto a morir por la gloria y el honor.²

En consecuencia, las cartas morales muestran a Descartes comprometido con el prójimo y sus bienes, lo que amerita la reconstrucción de una particular concepción social en su pensamiento.

4. El ámbito de la fortuna y el mundo civil

Pero esta armonía cartesiana acusa una abierta tensión. Si la vida feliz depende de sí mismo y de haberse hecho con el control de los propios espacios, ¿cómo tener el mismo éxito en aquello que rebasa al sujeto e impone el determinismo de sus reglas? Al respecto

¹ A Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, pp. 255-256 (A/T, V, 83-84)

² Descartes privilegia los actos virtuosos cuyo contenido proviene de la satisfacción interior de haber obrado del mejor modo, sobre los actos heroicos hechos por el afán de gloria —con la esperanza de ganarse alabanzas y reconocimiento de los demás. Desde este punto de vista se distancia de los valores aristocráticos de su época; particularmente del héroe corneliano —modelo por excelencia del espíritu noble y fuerte— dispuesto a realizar grandes hazañas por la gloria y el honor. Puede consultarse P. Bénichou, *Op. cit.*; G. Lanson, “Le héros cornélien et le généreux selon Descartes”, *Revue d’histoire littéraire de la France*, vol. 1, París, 1894; E. Cassirer, *Op. cit.*; Ch. Taylor, *Op. cit.*

Isabel se muestra pesimista sobre la manera como los individuos conducen su libre albedrío, tan distante de procurarse unos a otros un bienestar común. ¿Cómo tener éxito en aquello que no depende de la voluntad? ¿Cómo afrontar el mal y el egoísmo? Para Isabel las exigencias racionales son inaplicables para la vida práctica.

“Y en cuanto a los intereses de nuestra Casa, mucho hace que los dejé en manos del destino, convencida ya de que ni siquiera la prudencia vale, si no cuenta con la ayuda de otros medios a nuestro alcance.”¹

Isabel ha vivido de cerca las dificultades que tienen los gobernantes para dirigir los derroteros de los hombres. Por ello conoce que las decisiones de los soberanos no se sustentan siempre en principios racionales. Ante tal preocupación solicita a Descartes normas públicas de conducta.

“Puesto que ya me habéis expuesto vuestras principales máximas para la vida privada, me contentaría con saber además las que preconizáis para la vida mundana, que nos hace depender de personas tan poco sensatas que, hasta el día de hoy, mucho más me ha valido para esa vida el recurso a la experiencia que a la razón.”²

Asimismo le invita a reflexionar sobre la racionalidad del oficio del gobernante, y anima a darle sus comentarios de *El príncipe* de Maquiavelo. Naturalmente Descartes se declara renuente a pronunciarse en estos asuntos de la política, pero da algunas opiniones que, aunque son escasas, permiten hacernos también una idea de su postura. Nosotros no

¹ Isabel a Descartes, 29 de noviembre de 1646, p. 168 (A/T, IV, 578)

² Isabel a Descartes, 25 de abril de 1646, pp. 141-142 (A/T, IV, 405-406)

entraremos en el asunto de la política cartesiana.¹ Lo que analizaremos es el asunto de las máximas de conducta pública, y después la significación de su conservadurismo.

4.1. Máximas de conducta pública

La correspondencia moral ha entrado en la reflexión del ámbito de la fortuna y del mundo civil. En efecto, la voluntad libre del individuo se topa en la sociedad con dificultades para hacer prevalecer sus propios dictados. De hecho la preocupación de Isabel por conciliar la libertad individual con los imperativos de la fortuna y el orden civil, esconde en esencia el problema político. ¿Cómo hacer compatible la libertad de los sujetos para elegir sus propios fines con absoluta autonomía, con las exigencias del orden público?²

Descartes concede razón a Isabel en que en el ámbito civil y mundano no debe pretenderse una racionalidad completa. Que en muchas ocasiones es preferible guiarse por la experiencia que por el juicio racional, pues los hombres no son enteramente razonables. Señala Gouhier que la política, por tanto, queda fuera del árbol de la filosofía y como tal es inaccesible a la racionalización.³ Por ello que hay que echar mano de otros apoyos para

¹ Puede consultarse: H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, Vrin, París, 1949, pp. 253-281; P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, París, 1936, pp. 190-212; R. Lefèvre, *L'humanisme de Descartes*, PUF, París, 1957; P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, PUF, París, 1983; B. Barret-Kriegel, "Politique-(s) de Descartes?", *Archives de Philosophie*, 53, 1990.

² Lo que Bluhm llama "la paradoja del pensamiento político moderno". Pero la solución de Descartes a este conflicto no es política sino moral. W. T. Bluhm, *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, Labor Universitaria, Barcelona, 1985. Bluhm plantea el problema del determinismo a propósito de lo que llama él la "paradoja dualista" que nace con Descartes, y que impregna las concepciones éticas y políticas de la modernidad. Estamos entre la libertad inalienable del individuo y la fuerza de la necesidad.

³ "La politique est une forme de l'activité humaine qui demeure toujours en dehors de la philosophie et inaccessible à la rationalisation." H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, Vrin, París, 1949, p. 252.

conducirse de la mejor manera posible. La experiencia y la vida misma enseñan mucho de la naturaleza de las cosas, por lo que la sabiduría se apoya también en sus conocimientos.

“Y no me cabe duda de que ésa que propone Vuestra Alteza es la mejor de todas, a saber, que vale más tomar por norma la experiencia que la razón puesto que en contadas ocasiones podemos tratar con personas totalmente sensatas como debieran serlo todos los hombres para que bastase pensar qué deberían hacer para saber qué es lo que harán.”¹

Este pragmatismo no debe sorprendernos ya que Descartes padeció los reveses de la vida práctica como la irracionalidad de algunos hombres. Asimismo vivió la anarquía y el desorden imperante en París y las persecuciones y acusaciones de pelagianismo en Holanda. La realidad le fue adversa y le obligó a hacer ajustes. Saber hacer buen uso de la prudencia es uno de ellos. Aprender a conocer las costumbres para que la adaptación a ellas perjudique lo menos posible es otro ajuste práctico.² Su trayectoria científica fue afectada por las controversias religiosas cuyos efectos los resintió con la dolorosa y agria experiencia en la universidad de Utrecht, por parte de su rector Boecio, de quien recibió las acusaciones de proponer una filosofía escéptica y atea que originó la persecución hacia su filosofía y su persona. En consecuencia, tenemos el aislamiento que Descartes procura buscarse a toda costa para proseguir en sus estudios y el silencio para no pronunciarse abiertamente en moral y religión.

Descartes aprendió en el transcurso de su vida que en los asuntos que competen a la opinión pública hay que ser cauteloso, y preferiblemente guardar silencio. Caminará con

¹ A Isabel, mayo de 1646, p. 147 (A/T, IV, 412)

² Descartes después de enumerar las verdades metafísicas y la pertenencia del individuo a unidades mayores como la familia o el Estado, destaca otra verdad de carácter particular: “y es que tenemos también que

tiento en el mundo protegiéndose con una máscara, como los actores del teatro cuando entran en escena.

Descartes vivió tiempos difíciles que le mostraron en toda su dimensión y crudeza las reglas que rigen el ámbito de las costumbres, los credos y los gobiernos: mundos *de facto*, cuyas reglas de existencia se deben conocer para ajustarse a ellas de la forma más apropiada y conveniente. Pues si la vida misma depende de sus condicionamientos, y por ello no es posible esperar que las cosas se ajusten a los propios designios, hay que recurrir sin más a la regla de la prudencia. Su práctica resulta especialmente útil para afrontar las circunstancias y contingencias que escapan a la propia jurisdicción.

En consecuencia, Descartes no puede dar a Isabel máximas infalibles de conducta, sino unos principios racionales básicos y la exhortación a que haga buen uso de ellos. El árbol de las ciencias, por tanto, ha dado sus frutos:— el poder que conlleva el buen uso de la libertad y racionalidad del individuo—. Se trata de un fruto que representa el mayor de los bienes pues su posesión encamina hacia la virtud de la generosidad: —al más completo gobierno de sí. Por ello Descartes termina diciendo a Isabel que debe actuar según el conocimiento de que dispone y conseguir una felicidad que dependa de sí misma. Esto es, que no debe dejar de hacer lo mejor para conseguir el bien. A lo que no le vendría mal adoptar también una actitud de “talante alegre”; es decir, de mirar siempre el lado agradable de todas las cosas que se le presenten. Fortaleciendo el fuero interior se puede quedar a resguardo de las amenazas del mundo exterior.

examinar en particular todas las costumbres de los lugares en que vivimos para saber hasta qué punto debemos atenernos a ellas.” A Isabel, 15 de septiembre de 1645, p. 106 (A/T, IV, 295)

4.2. Aspectos de su conservadurismo

Asimismo, Descartes contestará a Isabel que son los gobernantes o autoridades competentes los que tienen el quehacer de dar máximas de conducta pública. Y él no quiere pecar de imprudente como “aquel filósofo que pretendía enseñar los deberes de un capitán en presencia de Aníbal si me atreviese aquí a dar máximas para la vida mundana.”¹ Para Descartes la política es un asunto que concierne únicamente al príncipe o gobernante.²

De sus afirmaciones constatamos que el monarca o soberano desempeña un papel importante para la preservación del orden social y el bien común. Razón por la cual es objeto de suma lealtad, respeto y veneración. Debido a la alta perfección que encarna Descartes equipara su poder con el divino. De esta manera establece una dependencia de los súbditos respecto del rey análoga a la que en el hombre respecto a Dios establece Dios con el hombre: “ahora bien, lo que un rey puede hacer en lo tocante a algunas acciones libres de sus súbditos, Dios, que posee presciencia y sabiduría infinitas, lo hace infaliblemente en lo tocante a las de todos los hombres.”³

Este aspecto de su conservadurismo — la legitimación del príncipe para gobernar— ha sido objeto de análisis contemporáneos. La analogía del poder real con el divino ha hecho

¹ A Isabel, mayo de 1646, p. 147 (A/T, IV, 412). En la carta a Isabel, de septiembre de 1646. Descartes da su opinión sobre el *Príncipe* de Maquiavelo.

² En este sentido se muestra contrario a la opinión de Maquiavelo, de que “para conocer bien el oficio de un príncipe, no se debe ser persona pública.” Según Descartes “los principales motivos de los hechos de los príncipes son, frecuentemente, circunstancias tan particulares que nadie podría concebirlos salvo los propios príncipes y quienes hayan tenido participación frecuente en sus secretos.” A Isabel, septiembre de 1646, p. 157 (A/T, IV, 492)

³ A Isabel, enero de 1646, pp 135-136 (A/T, IV, 353). Dice también a Chanut que “no corresponde sino a los soberanos, o a quienes tienen mandato de éstos, inmiscuirse en la regulación de las costumbres del prójimo.” A Chanut, 20 de noviembre de 1647, p. 258 (A/T, V, 87). Puede consultarse a Mesnard que analiza la presencia de Maquiavelo en la política cartesiana. P. Mesnard, *Op. cit.*, pp. 190-212. También J. Benoist, “Métaphysique et politique. Le singe de Dieu, l’homme”, *Archives de philosophie*, 56, 1993, pp. 231-249; P. Guenancia, “Dieu, le roi et les sujets”, *Archives de philosophie*, 53, 1990, pp. 403-420; T. Verbeek. “Le contexte néerlandais de la politique cartésienne”, *Archives de philosophie*, 53, 1990.

surgir en autores como Benoist,¹ la idea de que la metafísica de Descartes podría justificar un determinado tipo de política. En este sentido y, paradójicamente, si bien Descartes no es un filósofo político, de su filosofía se desprendería un cartesianismo político, es decir, una concepción racionalista fundacional de la política. De esta manera la estructura metafísica también se encontraría en la política: la del rey que imprimiría la ley en el corazón de los sujetos.² La estructura del Dios cartesiano proporciona —según Benoist— un modelo bastante apropiado a la política del poder absoluto, cuyo soberano a imagen del Dios cartesiano concibe el Estado como su propio producto. Se trataría de una mutación racionalista del concepto de Dios, la de su laicización como Estado. Nosotros no entraremos en este problema.³ Únicamente haremos la salvedad que la filosofía de Descartes no contempla la defensa de un poder político de corte absolutista. Sus ideas de la libertad y el señorío de cada individuo para autogobernarse hacen incompatible la absolutización de un poder público. En consecuencia, respecto al carácter fundacional de su filosofía en ámbitos como la política de corte absolutista, conviene tener cuidado de no extender las afirmaciones cartesianas a sectores que el propio filósofo procuró mantener diferenciados.

El modelo que encarna esta ontología de la potencia es el *Leviatán* de Hobbes concebido como “Dios Mortal”. Un producto artificial construido para salvaguardar la seguridad y convivencia de los hombres, que se dota a sí mismo de sentido y legitimación propios. En

¹ J. Benoist, “*Métaphysique et politique. Le singe de Dieu, l’homme*”, *Archives de philosophie*, 56, 1993, pp. 231-249.

² A Mersenne, 15 abril de 1630, en J. Benoist, *Op. cit.*

³ Puede consultarse a P. Guenancia, “Dieu, le roi et les sujets”, *Archives de philosophie*, 53, 1990, pp. 403-420; T. Verbeek. “Le contexte néerlandais de la politique cartésienne”, *Archives de philosophie*, 53, 1990. También Mesnard que analiza la presencia de Maquiavelo en la política cartesiana. P. Mesnard, *Op. cit.*, pp. 190-212.

los siglos XVII y XVIII la moralidad¹ fue entendida como una solución a los problemas planteados por el egoísmo, las pasiones, la consecuente anarquía y el estado de guerra constante. En consecuencia, la solución consistió en delegar las libertades individuales en un poder soberano que bajo los imperativos de la ley social, instauraría los derechos y libertades de los individuos. No pasa lo mismo con la moral cartesiana. Descartes piensa que los individuos pueden alcanzar el grado más alto de libertad y sabiduría de que son capaces, pero no bajo el acatamiento a una ley social que los obligue coercitivamente, sino por la cual todos asientan a ella en razón de su verdad. Descartes propone una especie de armonía o consenso de voluntades. Por tanto, la ley de la vida social es una máxima moral que se apoya en la libertad y la razón.

El carácter autónomo e inalienable que Descartes confiere a la voluntad impide que éste siguiera los caminos de las teorías modernas de la sociedad y el estado cimentadas en el peso de la ley. La dirección racional y autónoma que Descartes exige no puede ser supervisada y administrada por una ley, o un estado, sino por el propio individuo.

El conservadurismo que Descartes manifiesta con su defensa del soberano obedece por tanto a otra razón: —la esperanza de un orden de paz. Las batallas teológicas y políticas eran acérrimas y estuvieron presentes durante toda la vida del filósofo, que las vivió, y no precisamente en calidad de espectador, como habría sido su deseo, sino como actor. La persecución que sufrió por parte de los magistrados de los Países Bajos sólo finalizó tras la intervención del príncipe de Orange que intercedió a su favor y apaciguó los enfrentamientos. Su conservadurismo del *Discurso* se sigue, por tanto, manteniendo en la correspondencia. Sin embargo, y esto lo queremos destacar, su postura conservadora no atenta contra su revolución del pensamiento y de la libertad. En los *Principios* Descartes señaló que uno de los frutos de su filosofía radicaría en que las verdades alcanzadas

¹ A. MacIntyre, *Op. cit.*

alejarían los temas de disputa entre los hombres, lo que favorecería la tolerancia y la concordia. En efecto, Descartes emprende una reforma moral y científica de grandes dimensiones que hará tambalear los cimientos del orden tradicional. Pero lo llevará a cabo desde el recinto de la verdad y la virtud que sí está bajo su control y le pertenece.¹

Con su filosofía Descartes vislumbra un consenso social acerca de ciertos bienes. El derecho del individuo a servirse de las aplicaciones prácticas de la ciencia para procurarse su conservación y bienestar personal. A ello obligan las leyes de la sociedad que velan siempre por el bienestar del prójimo: —el más importante y universal es el derecho a la vida y la conservación de la salud—. También, y como se desprende de los desarrollos de la moral de la generosidad, el valor de la libertad es supremo, con lo cual se fundamenta el derecho de toda persona a ser tratada con estimación y respeto. Con la proclamación del valor y la dignidad de la persona Descartes sienta las bases de una moral racional, igualitaria y tolerante.

El consenso social sobre estos bienes sólo puede ser alcanzado a través del espacio común de la razón y la libertad que vincula a todos los sujetos por igual: —sin importar distinciones sociales, sexo, costumbres, credos, oficios ni nacionalidades—². Su conservadurismo, por tanto, no va contra la razón ni la libertad. De hecho la reforma del conocimiento que emprende Descartes tiene efectos imparables. Las ideas cartesianas fueron ganando fuerza en las universidades y el cartesianismo se abrió paso configurando

¹ “C’est donc bien ‘le corps des sciences ou l’ordre établi dans les écoles pour les enseigner’ que Descartes va réformer, mais pour sa propre compte, et il attendra toute sa vie que les institutions sociales intéressées ou les princes qui ont pouvoir sur elles (les Jésuites; les Universités; Christine, reine de Suède) entreprennent d’eux-mêmes la réforme qu’un particulier comme lui n’a pas autorité par effectuer.” E. Gilson, René Descartes, *Discours de la méthode*, Vrin, París, 1947, p. 170.

² “Y habiendo visto luego, en mis viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón.” *Discurso* II, p. 38 (A/T, VI, 16)

las bases del nuevo pensamiento moderno. Descartes abrigó siempre la esperanza de sustituir en las escuelas el paradigma aristotélico por los conceptos nuevos de su física y epistemología, lo que evidencia su optimismo por el desarrollo progresivo de la sabiduría.

En consecuencia podemos afirmar que Descartes tiene el mérito de reconocer la complejidad de la vida humana. Su filosofía es ante todo sabiduría, o “arte de vivir”. La mejor elección será aquella que no sólo ponga en práctica los medios para juzgar con verdad y obrar bien, sino que contemple también los distintos condicionamientos materiales que pone la vida. Por estas razones Descartes no propone una moral deductiva ni máximas para la acción que valgan de manera universal. Cada individuo es virtuoso y sabio en la medida que puede serlo. Por estas razones Descartes deja a cada cual la reforma de sus propios actos y pensamientos.

Conclusiones

Para concluir nos gustaría realizar una evaluación de los objetivos que guiaron la investigación y los resultados alcanzados. Al inicio del trabajo nos propusimos comprender la postura adoptada por Descartes frente al problema moral en el marco de sus postulados metafísicos y científicos. Lo primero que nos salió al paso fue constatar su acusado y permanente interés por autoconducirse favorablemente en la vida bajo una orientación cierta. De esta manera el problema de la verdad y la búsqueda del bien aparecen juntos desde sus primeras reflexiones. La *moral par provision* enseña que el dominio de la vida es distinto al orden teórico y especulativo. Ello ha sido fuente de los antagonismos para comprender su moral, entendida como el más alto y perfecto de los saberes y fundado sobre los primeros principios del conocimiento.

Sin embargo, Descartes deja claro que la *moral más alta y perfecta* se contempla como un ideal al que el sujeto tiende pero no puede alcanzar en su totalidad, en vista de la finitud de su naturaleza e intelecto. Por tal razón es imposible pretender para la conducta una certeza de carácter metafísico, pero ello no impide al sujeto apoyarse en algo cierto que de consistencia y veracidad a sus actos. A falta de la certeza metafísica Descartes proveerá para la acción otra clase de certeza —de carácter moral—, que funda la conciencia y sólo ella puede legitimar. Se trata del acto de la voluntad del individuo por el cual éste juzga lo mejor. Descartes reserva para la acción humana un espacio de autonomía y libertad donde el sujeto puede autodeterminarse. El corazón de la moral de Descartes es el ejercicio apropiado de la voluntad o libertad, que fructifica en virtud cuando se ha hecho un uso responsable de

ella y se tienen firmes y fundadas razones que la justifican. Por tanto, el acto virtuoso o la firme voluntad de obrar bien es el punto de partida cierto para que el individuo alcance la perfección moral más elevada, y la felicidad que Descartes insta a conquistar en los *Principios*, y que la correspondencia moral y las *Pasiones* desarrollan.

Pero alcanzar el autogobierno no es una tarea sencilla, y Descartes critica los esfuerzos estériles de la voluntad para regular los deseos y la conducta sin el auxilio del entendimiento. No es la voluntad sola la que debe asumir la responsabilidad de la acción, salvo en los casos de acatamiento y falta de razones que señala la *moral par provision*. Tampoco se trata que la voluntad ejerza su poder de manera absoluta, siendo indiferente a las opciones que se le presentan. Es necesario, pues, que el sujeto rebase el grado más bajo de la libertad y se determine con base a juicios firmes sobre el conocimiento del bien.

El conocimiento es la base para el ejercicio adecuado de la libertad. En el caso de las pasiones, primero hay que conocerlas para actuar sobre ellas de manera eficaz. De otra manera sería vano todo intento de hacerse con su control. Descartes aborda las pasiones de manera objetiva y material, más allá de toda connotación moral o religiosa. En este sentido la física brinda su apoyo a la moral al proveerle un conocimiento de las funciones del cuerpo y, particularmente, de la relación causal y asociativa que se establece entre los distintos movimientos corporales y los pensamientos. Ello será de gran utilidad para programar los deseos y las pasiones hacia lo que le conviene o es útil al sujeto.

Después de seguir a Descartes en su itinerario filosófico hacia la sabiduría hemos constatado que las pasiones son cruciales en su proyecto. Por una parte son la prueba

fehaciente de la existencia del hombre verdadero; de este sujeto concreto que siempre ha estado ahí, pero que los análisis metafísicos del cuerpo y del espíritu por separado impidieron verlo. Por la otra, todo el bien y el mal de esta vida depende de las pasiones; es decir, que de ellas obtenemos las mayores dulzuras pero también los desarreglos y extravíos más perjudiciales cuando no se las ha orientado bien.

Descartes descubre en su filosofía racionalista los registros funcionales del compuesto alma-cuerpo. Se acerca al hombre desde una óptica sin prejuicios con lo que consigue ver al hombre real, de carne y hueso, que tiene necesidades biológicas y prácticas. Por ello Descartes reivindica la vida afectiva en un sentido amplio y positivo: —las pasiones y los deseos procuran la perfección y el equilibrio integral de la persona que tiene alma y cuerpo a la vez.

Las sensaciones internas y externas del sujeto como sus pasiones, son fuente de nuevos registros de la naturaleza humana que no se circunscriben por fuerza a los contenidos claros y evidentes que alcanza a formular el entendimiento. De ahí que el acercamiento de Descartes hacia esta esfera de la conducta sea empírico y pragmático, no claro y distinto. El enfoque pragmático atento a los fines del sujeto es de importante significación por cuanto descubre el dominio de la vida: —este mundo práctico y cotidiano siempre en movimiento y constante transformación, desprovisto de certezas inmutables—, pero del que no podemos prescindir para estudiar al ser humano. Descartes descubre la importante función orgánica y positiva de las pasiones para el desarrollo integral de la persona. Las pasiones perfeccionan y enriquecen; por ello Descartes no las rechaza ni aboga por su contención indiscriminada que solamente conllevaría la anulación y empobrecimiento del individuo. En este sentido consigue que la razón y las pasiones trabajen de manera conjunta. La razón interviene para facilitarle el camino a la pasión. Apoyada en el

conocimiento psicofisiológico la razón diseña las estrategias más apropiadas para que las pasiones se materialicen y produzcan sus efectos favorables en los hombres.

Indudablemente Descartes abre en su filosofía el espacio de la experiencia humana, y con ello las bases de una racionalidad práctica del hombre. Nosotros sólo hemos señalado algunas de sus posibilidades, pero el camino que Descartes ha abierto con el hombre empírico y sus pasiones está abierto a la investigación.

Después de estudiar los fines del sujeto como compuesto de alma y cuerpo, Descartes se detiene en los fines nobles y superiores que perfeccionan su naturaleza espiritual, como el amor a la verdad, al prójimo y a Dios. Entre estos fines la virtud o buen uso de la voluntad es el bien supremo de la vida y el que mayor felicidad proporciona. De su análisis de la virtud merece destacarse que la voluntad cartesiana es una buena voluntad que, de manera firme y responsable está siempre dispuesta a obrar bien; a emprender el camino que le indica la razón. Puede suceder que las circunstancias muestren más tarde que el camino emprendido no era el correcto; no obstante, ello no deslegitimaría la acción emprendida que conserva su contenido y significado moral. Actuar con libertad es ser consecuente con lo que la razón ha juzgado ser lo mejor. Por tanto, la moral cartesiana es una construcción racional fundada en los propios requerimientos racionales y prácticos del individuo. Por consiguiente, las verdades metafísicas apoyan lo que el individuo ha construido como sus propios proyectos de manera autónoma y responsable. El papel de la metafísica es sustentar la confianza que el individuo deposita en sus propias fuerzas para alcanzar sus metas. De esta manera Descartes invita con su filosofía a que cada uno labre su destino, ame la vida e intente ser feliz aún en la adversidad. Y que no escatime esfuerzos para luchar y desear con pasión todo aquello que estando a su alcance contribuya a su perfección.

Respecto a las implicaciones de la moral cartesiana constatamos lo siguiente: Primero, que la naturaleza inalienable de la voluntad impide a Descartes materializar una ley moral intersubjetiva y universal, con lo que deja a la voluntad en el reducto de la conciencia individual. Segundo, que a pesar de su ensimismamiento la buena voluntad no permanece del todo encerrada en sí misma. Descartes admite que el individuo forma parte de realidades de mayor perfección como son la familia, la sociedad y el Estado de las cuales forma parte, y a cuyos intereses debe servir también. Por tanto, ser útil con los demás es la importante cara de la moral cartesiana. El individuo no puede pretender alcanzar la mayor perfección moral siendo indiferente y ajeno a las necesidades de los otros. Con frecuencia se olvida esta actitud altruista y filántropa del filósofo. La virtud de la generosidad termina por legitimar la solidaridad del sujeto con el prójimo.

Cuando el individuo se percató que eso que más aprecia y contribuye a su perfección —que es la libre disposición de su voluntad—, también la pueden poseer los demás, entonces su relación con el prójimo se torna abierta y tolerante. Gracias a la virtud de la generosidad el sujeto mira a los otros en un plano de igualdad y respeto, pues el criterio para juzgarlos es la buena voluntad para obrar bien, que está en todos ellos y puede desarrollarse con una educación apropiada. Con lo cual Descartes aporta un concepto muy elevado del valor de la persona, que no está cifrado en las diferencias y desigualdades, tanto materiales como intelectuales que existen en los individuos, sino en lo que los iguala y semeja unos con otros: —la buena voluntad que existe en cada uno de ellos para dotar a sus actos del más alto sentido moral—. Descartes concluye sus pensamientos morales enarbolando el valor irrenunciable de la persona; su libertad y dignidad están por encima de cualquier condicionamiento, autoritarismo o ley. Es paradójico que Descartes rechazó hablar de política y de moral, pero su filosofía aporta los fundamentos de una teoría de la libertad y la democracia. Nuestra

conclusión última es que el pensamiento de Descartes permanece vivo y actual para cualquier sociedad que emprenda el camino de la libertad, la solidaridad, el amor, la autonomía y la igualdad de los seres humanos. La moral de la generosidad es un referente para la humanidad.

Bibliografía

Alanen, L., “Reconsidering Descartes’s notion of the mind-body union” *Synthese*, 92, 1992.

Aldrich, V., “The pineal gland updated”, en Moyal, G. J. D. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Routledge, Londres, 1996.

Alquié, F., *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, PUF, París, 1966

Alquié, F., “Selección de textos y notas” de Descartes, R., *Oeuvres philosophiques*, Garnier, París, 1967-1968.

Ariew, R., “Descartes and the tree of knowledge”, *Synthese*, 92, 1992.

Azouvi, F., “Le rôle du corps chez Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1978.

Baier, A., “Cartesian persons”, en Baier, A., (ed.), *Postures of the mind. Essays on mind and morals*, University of Minnesota, Minnesota, 1985.

Barret-Kriegel, B., “Politique-(s) de Descartes?”, *Archives de Philosophie*, 53, 1990.

Bayer, R., *Historia de la estética*, FCE, México, 1965.

Bénichou, P., *Morales du grand siècle*, Gallimard, París, 1948.

Benítez, L., *El Mundo en René Descartes*, UNAM, México, 1993.

Benítez, L., “El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal”, en Benítez, L., (ed.), *Homenaje a Descartes*, UNAM, México, 1993.

Benoist, J., “Métaphysique et politique. Le singe de Dieu, l’homme”, *Archives de philosophie*, 56, 1993.

Beyssade, J. M., “La classification cartésienne des passions”, *Revue internationale de philosophie*, 146, 1983.

Bluhm, W. T., *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, Labor Universitaria, Barcelona, 1985.

Bodei, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad y uso político*, FCE, México, 1995.

Bridoux, A., “La générosité chez Descartes”, *Bulletin de la société française de philosophie*, 44, 1950.

Brown, D., “The rationality of cartesian passions”, *Emotions and choice from Boethius to Descartes*, Kluwer Academic Publishers, Amsterdam, 2002.

Brochard, V., “Descartes stoïcien. Contribution à l’histoire de la philosophie cartésienne”, *Études de philosophie ancienne et moderne*, París, 1966.

Burt, E. A., *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Sudamericana, Buenos Aires, 1960.

Butterfield, H., *Los orígenes de la ciencia moderna*, Taurus, CONACyT, México, 1981.

Cassirer, E., *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, Vrin, París, 1997.

Cassirer, E., *La filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1984.

Chambers, Connor, J., “The progressive norm of cartesian morality”, Moyal, G. J. D. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Routledge, Londres, 1996.

Clarke, D. M., *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Cottingham, J., *Philosophy and the good life. Reason and the passions in greek, cartesian and psychoanalytic ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Cottingham, J., *Descartes*, UNAM, México, 1995.

Cottingham, J., “Cartesian Trialism”, *Mind*, vol. XCIV, 1985.

Cottingham, J., “The Intellect, the will and the passions: Spinoza’s critique of Descartes”, *Journal of the History of Philosophy*, XXVI, 2, Abril, 1988.

Cottingham, J., “The intellect, the will, and the passions: Spinoza’s critique of Descartes”, *Journal of the history of philosophy*, 26, 1988.

Cumming, R., “Descartes’s provisional morality”, Moyal, G. J. D. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Routledge, Londres, 1996.

Epicteto, *Enquiridión*, Anthropos, Barcelona, 1991, (trad. de M. García de la Mora).

Espinass, A., *Descartes et la morale (Études sur l’histoire de la philosophie de l’action)*, Bossard, París, 1925.

Gabaude, J. M., “Dual unity of cartesian ethics”, Moyal, G. J. D. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Routledge, Londres, 1996.

Gagnon, M., “Le rôle de la raison dans la morale cartésienne”, *Laval Théologique et Philosophique*, 25, 1969.

Gilson, E., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Vrin, París, 1982.

Gilson, E., *Discours de la méthode (Texte et commentaire)*, Vrin, París, 1947.

Gilson, E., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1967.

Gombay, A., “ ‘Cogito Ergo Sum’: Inference or Argument?”, en Butler, R. J. (ed.), *Cartesian Studies*, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1972.

Gouhier, H., *Essais sur Descartes*, Vrin, París, 1949.

Gouhier, H., “Descartes et la vie morale”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937.

Gouhier, H., *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, París, 1972.

Grimaldi, N., “La morale provisoire et la découverte métaphysique de l’homme chez Descartes”, en Grimaldi, N; Marion, J. L., *Le Discours et sa méthode*, PUF, París, 1987.

Grimaldi, N., “La générosité chez Descartes: passion et liberté”, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, París, 1988

Guenancia, P., *Descartes*, Bordas, París, 1986.

Guenancia, P., *Descartes et l’ordre politique*, PUF, París, 1983.

- Guenancia, P., “Dieu, le roi et les sujets”, *Archives de Philosophie*, 53, 1990.
- Guérout, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier Montaigne, Paris, 1968.
- Hamelin, O., *El sistema de Descartes*, Losada, Buenos Aires, 1949.
- Harfield, G., “Descartes’ physiology and its relation to his psychology”, en Cottingham, J., *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- James, S., *Passion and action. The emotions in seventeenth-century philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Kambouchner, D., *L'homme des passions (Commentaires sur Descartes)*, Albin Michel, Paris, 1995.
- Kambouchner, D., “La troisième intériorité (L’institution naturelle des passions et la notion cartésienne du ‘sens intérieur’)”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1988.
- Kenny, A., “Descartes on the will”, en Butler, R. J., (ed.), *Cartesian Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1972.
- Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, México, 1982.
- Koyré, A., *Estudios Galileanos*, Siglo XXI, México, 1981.
- Krantz, E., *Essai sur l'esthétique de Descartes. Étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature classique française au XVII siècle*, Librairie Germer Baillié, Paris, 1882.
- Lanson, G., “Le héros cornélien et le généreux selon Descartes”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 1, Paris, 1894
- Laporte, J., *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1950.
- Laporte, J., “La finalité chez Descartes”, *Revue d'histoire de la philosophie*, octobre-décembre, 1928.
- Le Doeuf, M., “En torno a la moral de Descartes” en V. Gómez Pin, *Conocer Descartes y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1979.

- Lefèvre, R., *La bataille du “cogito”*, PUF, París, 1960.
- Lefèvre, R., *L’humanisme de Descartes*, PUF, París, 1957.
- Levi, A., *French moralists. The theory of the passions 1585-1649*, Oxford University Press, Oxford, 1964.
- Lewis, G., *Le problème de l’inconscient et le cartésianisme*, PUF, París, 1950.
- MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- Malo, Pe, A., “La ética cartesiana entre teleología y deontología”, *Sapientia*, vol. L, 1995.
- Maritain, J., *El sueño de Descartes*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1956.
- Maritain, J., *Tres reformadores*, EPESA, Madrid, 1948.
- Marshall, J., *Descartes’s moral theory*, Cornell University Press, Nueva York, 1998.
- Martínez Velasco, J., “El problema mente-cerebro: sus orígenes cartesianos”, en *Contrastes*, vol. 1, 1996.
- Marrades, J., “Razón y pasión en la ética cartesiana”, *Revista de Occidente*, 188, Madrid, enero de 1997.
- Mesnard, P., *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, París, 1936.
- Mesnard, P., “L’arbre de la sagesse”, *Descartes. Cahiers de Royaumont*, Les Éditions de Minuit, París, 1957.
- Morgan, Vance, G., *Foundations of cartesian ethics*, Humanities Press, Nueva Jersey, 1994.
- Nájera, Pérez, E., *Del ego cogito al vrai homme (La doble mirada de Descartes sobre el ser humano)*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2003.
- Popkin, R. H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE , México, 1983.

- Popper, K. R; Eccles, J. C., *El yo y su cerebro*, Labor Universitaria, Barcelona, 1980.
- Quintás, G., “Introducción y notas” de R. Descartes, *Tratado del hombre*, Editora Nacional, Madrid, 1980 (trad. de G. Quintás).
- Quintás, G., “La presencia de Descartes en la Ilustración”, *Teorema*, Universidad de Valencia, Valencia, 1974, Vol. IV/2.
- Rábade, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971.
- Richardson, R. C., “The ‘scandal’ of cartesian interactionism”, *Mind*, vol. XCI, 1982.
- Rocha, Herrera, L., “La estética y el Compendium musicae de René Descartes”, en Benítez, L; Rudoy, M. (eds.), *De la filantropía a las pasiones*, UNAM, México, 1994.
- Rodis-Lewis, G., *La morale de Descartes*, PUF, París, 1962.
- Rodis-Lewis, G., *L’anthropologie cartésienne*, PUF, París, 1990.
- Rodis-Lewis, G., “Introducción y notas” de Descartes, R., *Les Passions de l’âme*, Vrin, París, 1955.
- Rodis-Lewis, G., “Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes”, *Cahiers de Royaumont*, Philosophie II, Les Éditions de Minuit, París, 1957.
- Rodis-Lewis, G., “Liberté et égalité chez Descartes”, *Archives de Philosophie*, 53, 1990.
- Rodis-Lewis, G., “le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité”, *Les Études Philosophiques*, enero-marzo, 1987.
- Rodis-Lewis, G., *Biografía*, Península, Barcelona, 1996.
- Ryle, G., *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- Santilli, Paul, C., “What did Descartes do to virtue?”, *The journal of value inquiry*, 26, 1992.
- Séneca, L. A., *Sobre la felicidad*, (trad. y comentarios de J. Marías), Alianza, Madrid, 2001.

Scott, J. F., *The scientific work of René Descartes*, Crane, Russak and Company, Inc, Nueva York, 1976.

Tatarkiewicz, L., “L’esthétique du Grand Siècle”, *Dix-septième siècle*, 1968.

Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1989.

Vartanian, A., *Diderot and Descartes. A study of scientific naturalism in the enlightenment*, Greenwood Press Publishers, Connecticut, 1975.

Verbeek, T., “Le contexte néerlandais de la politique cartésienne”, *Archives de philosophie*, 53, 1990.

Villandry, F., “Introducción” de R. Descartes, *Pasiones del alma*, (trad. de F. Fernández), Península, Barcelona, 1972.

Wilson, M. D., *Descartes*, UNAM, México, 1990.

Índice

Agradecimientos	3
Introducción	5
Ediciones y Abreviaturas	11
I. Descartes frente al problema moral	13
1. La moral en el <i>Discurso del método</i> y en los <i>Principios de la filosofía</i>	14
1.1. La moral <i>par provision</i>	14
1.1.1. La regla de la resolución	19
1.1.2. El vencerse a sí mismo antes que a la fortuna	26
1.2. La moral como sabiduría	28
1.3. La moral en el proyecto filosófico	32
1.4. Significación de <i>la moral más alta y perfecta</i> . Problemática	37
1.5. El árbol del conocimiento. Razón y experiencia unidas	42
1.6. Los frutos del árbol de las ciencias	48
1.7. Carácter moral de la empresa cartesiana	51
II. La presencia del hombre real y verdadero	55
1. Controversias en torno a la idea cartesiana del hombre	55
2. Precisiones metodológicas	62
3. Naturaleza espiritual del sujeto. <i>Res cogitans</i> y <i>res extensa</i>	64
4. El ser del pensamiento	69
5. La naturaleza sensible y sentiente del sujeto	72

6. La unión mente-cuerpo en la correspondencia con Isabel	82
6.1. La “tercera noción primitiva” y los distintos objetos de conocimiento	83
7. Una unión real y verdadera. La perspectiva funcional y orgánica	94
8. Desplazamiento de la perspectiva metafísica. El tiempo de la vida	101
 III. La vida afectiva	106
1. El caso de las pasiones	106
1.1. Papel del cuerpo	108
1.2. El concepto de asociación entre las disposiciones del cuerpo y los pensamientos	111
1.3. La historia personal	112
2. La acción del alma	115
2.1. Voluntad y pasiones. Las “armas propias” de la voluntad	117
3. Pragmática de las pasiones (acerca de las maneras como pueden afectar o ser útiles)	125
3.1. La utilidad y bondad de las pasiones	128
4.. El deseo	132
4.1. Potenciar el deseo	134
5. El sentimiento de la alegría o contento	137
6. Razón y pasiones. El gobierno de sí	141
7. Apéndice	145
7.1. El sentimiento estético: el caso de las pasiones del agrado y el horror	145
7.2. Lo bello y lo agradable en el <i>Compendio de música</i>	147

IV. La moral en las Pasiones y en la correspondencia moral	152
1. La vida buena y feliz	152
1.1. La virtud y la felicidad	153
1.2. El bien supremo y la tradición	158
2. Las reglas de la correspondencia moral	165
2.1. El acto resolutivo de la voluntad	166
3. Concepción unitaria de la virtud	169
4. La libertad del hombre	174
4.1. La naturaleza amplia e infinita de la voluntad	174
4.2. La libertad y el conocimiento	176
4.3. La opción de rechazar el bien	179
5. La máxima de actuar del mejor modo posible	182
6. El individuo y los otros	189
 V. Moral y metafísica	 192
1. La virtud de la generosidad	192
2. Las verdades metafísicas y la valoración de los bienes	197
2.1. Libre albedrío y voluntad divina	199
2.2. El alma y sus bienes	205
2.3. La extensión indefinida del mundo	209
3. Individuo y sociedad	212
3.1. El amor a Dios, fundamento de la solidaridad social	216
4. El mundo de la fortuna y el orden civil	221
4.1. Máximas de conducta pública	223
4.2. Aspectos de su conservadurismo	226

Conclusiones	231
Bibliografía	237
Índice	244